

pregledni znanstveni članak / scientific review article
primljen / received: 15.6. 2023.

UDK: 316.74:2 Mol, H.
DOI: 10.46352/18403867.2023.125

SOCIOLOGIJA RELIGIJE HANSA MOLA: DOSEZI IDENTITETSKE TEORIJE RELIGIJE¹

Alma DŽEHVEROVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71 000 Sarajevo, B&H
E-mail: alma.dzehverovic@yahoo.com

ABSTRACT

Predmet ovog rada čini razmatranje sociologije religije Hansa Mola, koja je unutar socioloških krugova poznata još pod nazivom “identitetska teorija religije”. Cilj rada je, na temelju analize i kritičkih postavki “identitetske teorije religije”, pokazati doprinose i suvremene dosege sociologije religije Hansa Mola. U cilju osvjetljavanja suvremenih društvenih konstelacija, koje nužno impliciraju prisutnost religije u “javnoj sferi”, u radu se dokazuje plauzibilnost i znanstvena upotrebljivost identitetske teorije religije u analizi religije i njene veze s identitetom, politikom i kulturom. Sukladno kazanom, u radu pokazujem da se sociologija religije Hansa Mola *in toto* treba posmatrati i razumijevati u njoj svojstvenom interpretativnom dijapazonu. U tom smislu, identitetska teorija religije ne predstavlja tek jednu inovativnu platformu za razumijevanje religije kao “sakralizacije identiteta”; nju je potrebno razumijevati u kontekstu njenog metodološkog i paradigmatškog značaja za sociologiju religije u cijelosti. Iz tog razloga u radu su istaknute teorijske koordinate sociologije religije Hansa Mola koje ju smještaju u tačku presijecanja socioloških, antropoloških i sekularizacijskih teorija religije.

Ključne riječi: religija, identitet, sakralizacija identiteta, funkcionalni ekvivalenti, političke religije, sekularizacijska hipoteza, sekularizacijska debata

¹ Tekst predstavlja revidiranu verziju završnog rada pod nazivom “Sociologija religije Hansa Mola” odbranjenog na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu.

The subject of this paper is the Hans Mol's sociology of religion, which is also known as the "identity theory of religion". The aim of the paper is to show Hans Mol's contributions based on the analysis and critical assumptions of the identity theory of religion. In order to shed light on contemporary social constellations that necessarily imply the presence of religion in the "public sphere", the paper proves the plausibility and scientific usability of the identity theory of religion in the analysis of religion and its connection with identity, politics and culture. In accordance with the saying, the paper shows that the sociology of religion by Hans Mol *in toto* should be observed and understood in its own interpretative range. In this sense, identity theory of religion does not represent just one innovative platform for understanding religion as "sacralization of identity"; it must be understood in the context of its methodological and paradigmatic significance for the sociology of religion as a whole. For this reason, the paper highlights the theoretical coordinates of Hans Mol's sociology of religion, which is found at the intersection of sociological, anthropological and secularization theories of religion.

Key words: religion, identity, sacralization of identity, functional equivalents, political religions, secularization hypothesis, secularization debate

1.0 Uvod

Muhamed Filipović, u sklopu predavanja za studente doktorskog studija iz sociologije, koje je održano tokom zimskog semestra 2015. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, a u kontekstu razmatranja problema utemeljenja sociologije kao nauke, kazuje sljedeće:

“Mi obično prihvatamo nauku onakvu kakva nam se nudi u datom momentu i njenom aktualnom trenutku, s pretpostavkama, definicijama i metodama rada, koji u njoj u tom momentu vrijede, ne pitajući se za one dublje teorijske, ontološke, spoznajno-teorijske i epistemološke temelje na kojima dana znanost stoji i iz kojih se razvijala. [...] Iz određenih razloga je moguće reći da je upravo u sociologiji potreba za stalnim osvrtom na probleme njenog utemeljenja važnija nego u nekim drugim naukama, budući da predmet mnogih nauka predstavlja određenu vrstu neposredno ponuđene i iskustvu raspoložive datosti koja se odlikuje stabilnim fenomenološkim evidencijama i ne podliježe tolikim historijskim promjenama kao što je to karakteristično za ljudsko društvo koje je *grosso modo* predmet istraživanja sociologije kao nauke.” (Filipović, 2015, 7)

Upravo u svjetlu prethodno navedenog citata postaje jasno zašto svaki poduhvat razumijevanja utemeljenja sociologije ili konstitucije jednog određenog teorijskog sistema unutar subdiscipline sociološke znanosti – kao što je identitetska teorija religije Hansa Mola – nužno uključuje propitkivanje onih dubljih spoznajno-teorijskih, ontoloških i epistemoloških temelja iz kojih se sama sociologija (a to ovdje implicitno znači sociologija religije) razvijala. Iz tog razloga i u želji da se udovolji imperativu istinskog razumijevanja sociologije religije Hansa Mola uvodne stranice ovog rada posvećujemo analizi spoznajno-teorijskih i epistemoloških temelja i onih struja mišljenja unutar sociologije religije u okviru kojih će se konstituirati teorijski sistem Hansa Mola i njegove “identitetske teorije religije”. Istraživački imperativ kojem smo mi nastojali udovoljiti prvenstveno se ogleda u zahtjevu za kontekstualiziranim razumijevanjem nastanka i

razvoja identitetske teorije religije koja, u jednu ruku, nastaje unutar socioznanstvenog raskola koji je unutar socioloških akademskih krugova poznat kao “sekularizacijska debata”. Prema tome, ne samo da se unutar rada, u sklopu definiranja teorijskih koordinata sociologije religije Hansa Mola, dovode u pitanje određene ustaljene pretpostavke discipline kao što je “sekularizacijska hipoteza”, nego se i pokazuje da je naše razumijevanje toga *što religija jeste* u mnogome ograničeno zastarjelim znanstvenim paradigmama.

U tom smislu, evidentno je da se jedna od osnovnih pomoćnih pretpostavki koje su vodile formuliranju osnovne istraživačke hipoteze rada tiče razumijevanja stanja sociologije religije prije i poslije tzv. sekularizacijske debate. Radi se o tome da se novoetablirana sociološka disciplina, čiji je osnovni zadatak, u najširem smislu, da ponudi odgovor na pitanje “što to religija jeste” i “što to religija čini”, ubrzo našla u nezavidnom položaju. Raskol koji je nastao unutar socioloških krugova polarizirao je akademsko tijelo na zagovornike *sekularizacijske hipoteze* zasnovane na pretpostavci da procesi modernizacije nužno vode ka sekularizaciji te, s druge strane, na sociologe poput Hansa Mola, koji su nastojali revidirati zastarjeli koncept sekularizacije u svjetlu suvremenih konstelacija koje su nepobitno svjedočile o “povratku religija”. Međutim, ono što je važno naglasiti jeste činjenica da se sociologija religije suočavala ne samo sa “povratkom potisnutog” nego sa nastankom i razvojem novih religijskih oblika. Stanje u disciplini tokom pedesetih godina XX stoljeća i nemogućnost sociologije religije da eksplicira i u konceptualne okvire sociološke analize obuhvati “iznenadnu” ekspanziju religije ili, bolje kazano, *onog religijskog*, te promjene unutar prirode religioznosti, predstavljale su svojevrсну okosnicu projekta revidiranja znanstvene paradigme sociologije religije.

S obzirom na uvriježeno mišljenje da se religija kao predmet sociološke analize, posebice u kontekstu klasičnog sociološkog diskursa i “zombi kategorija” sekularizacijskih teorija, često tretira kao efemeran društveni fenomen koji je, u srazu sa neizbježnom modernizacijom društvenog

svijeta, predodređen da nestane ili, u krajnjem slučaju, napusti javnu sferu, rad nastoji istaći nekongruentnost znanstvene paradigme razumijevanja religije i suvremenih društveno-historijskih konstelacija čiji je religija imanentni dio. Samim time, u radu je izvršena ne samo analiza uloge religije unutar suvremenih društava, te višestrukih figuracija koje ona stvara zajedno sa drugim relativno autonomnim fenomenima kao što su kultura i politika, nego ujedno i elaboracija razumijevanja varijeteta oblika u kojima religija ili *ono religijsko* figurira. Dakle, rad kroz kritički osvrt na neplauzibilne, znanstveno neupotrebljive konceptualne mreže klasičnih sekularizacijskih teorija i analizu suvremenih kulturnih te sociopolitičkih konstelacija u biti ukazuje na znanstveni potencijal identitetske teorije religije, te nastoji ukazati na postojanje sveprisutne “sakralizirajuće tendencije” (Andrew Greely) unutar društva.

2.0 Sociologija religije Hansa Mola: teorijske koordinate identitetske teorije religije

Sociološka misao Hansa Mola, protkana filigranskim nitima onih sociologiji religije srodnim disciplinama, bez obzira na eksplanatornu moć i doprinose identitetske teorije religije u poduhvatu da se redefinira zastarjela paradigma discipline, unutar studija o religiji nezaslužno zauzima marginalno mjesto. Međutim, bez obzira na marginalan položaj identitetske teorije religije u odnosu na kanonizirani teorijski korpus djela iz oblasti sociologije i antropologije religije, misao Hansa Mola – iako nedovoljno priznata – predstavlja jednu od temeljnih struja mišljenja koje su pomogle skicirati novu metodološku matricu sociologije religije i socioznanstvenih studija religije. Ideje iznesene u djelu *Identity and the Sacred: Sketch for a Social Scientific Theory of Religion* (1976) presudno su utjecale na paradigmatški okret koji je obilježio suvremenu sociologiju religije i transformirao je u sociološku disciplinu koja u centar svojih istraživanja postavlja topike koje se odnose na propitivanje *djelatnih* ili *procesualnih* aspekata religije.

Definiranje religije, u svjetlu prethodno kazanog, kao društvenog fenomena kojem je takvom konceptualizacijom vraćena njegova *dinamička* osobitost, ima dvostruki cilj. Prvenstveno, radi se o tome da teorijski program identitetske teorije religije ima za cilj da sociologiju religije transformira u disciplinu koja prvenstveno religiju ne razumijeva kao “nepokretni” društveni entitet, nego radije kao *proces*. Drugi cilj kojem sociologija religije Hansa Mola smjera sadržan je naporu da se pokaže kako je naše razumijevanje religije ograničeno “zombi kategorijama” klasične sociologije religije. Na tragu kritike supstantivno-animističkih definicija religije – čiji prototip pronalazimo u definiciji koju je ponudio Edward Burnett Tylor – koje religiju definiraju kao “vjerovanje u duhovna bića”, Hans Mol ističe da je takvo redukcionističko razumijevanje religije rezultiralo “krahom” paradigme na kojoj je disciplina počivala i nemogućnosti nje same da pruži dovoljno širok eksplanatorni okvir za analizu kako povratka religija, tako i nastanka novih religijskih oblika čiji je nastanak praćen pojavom novih sistema identifikacije. To su dva osnovna cilja koja leže iza Molovog definiranja religije kao *mehanizma sakralizacije*.

U ovom strukturalnom dijelu rada, koji se bavi definiranjem teorijskih koordinata identitetske teorije religije Hansa, analizira se, kroz različita poglavlja i u različitim teorijskim aspektima, problematika sadržana u prethodno navedenoj definiciji religije koju je ponudio Hans Mol. Već smo kazali da njegov pristup religiji ima za cilj da na teorijskom i epistemološkom planu sociologije religije dovede do promjene sociološkog razumijevanja religije koje je, u mnogim slučajevima, ograničeno na razumijevanje institucionaliziranih, tradicionalnih religijskih oblika koji se vežu za svjetske monoteističke religije. Na taj način se Hans Mol (u smislu vlastitog metodološkog stajališta) pojavljuje kao nastavljajući neracionalističke i fenomenološke tradicije promišljanja religije. Iako je sociologija religije Hansa Mola primarno sociološke i antropološke orijentacije, ona je odgajana u duhu neracionalističke kritike onih racionalističkih konceptualizacija religije i njima svojstvenog kategorijalnog aparata koje religiju posmatraju kao efemeran društveni fenomen.

Dakle, sociologija religije Hansa Mola je kao svoj centralni zadatak – koji je po prirodi kumulativan – postavila rekonstrukciju kategorijalnog i metodološkog aparatusa sociologije religije. U tom smislu, Molova definicija religije kao svojevrsnog mehanizma sakralizacije predstavlja trajektoriju promjena i transformacija zastarjelog metodološkog programa sociologije religije. Iz tog razloga, naš poduhvat definiranja teorijskih koordinata identitetske teorije religije započinje s analitičkom distinkcijom *mehanizama sakralizacije*. Hans Mol, razmatrajući osnovne argumente na kojima počiva identitetska teorija religije, u studiji *Meaning and Place: An Introduction to the Social Scientific Study of Religion* (1976) religiju definira na sljedeći način:

“Religija se prikladno može smatrati sakralizacijom identiteta (...) Problem kako se pojedinci, grupe i društva drže zajedno je centralni problem. Ovi ‘identiteti’ nisu nužno kongruentni; zapravo, često se sukobljavaju. Ipak, religija općenito modificira ove sukobe čak i kada također pojačava svaki od navedenih nivoa identiteta zasebno. Sakralizacija se najbolje može definirati kao praktički sastavljena od: a) objektivizacije (transcendentalno uređenje), b) obvezivanja (emocionalno usidrenje), c) rituala (provođenje istovjetnosti) i d) mita (dijalektička dramatizacija).” (Mol, 1983, 111-112, U: Varacalli, 1984, 199)

Čitalac izvornog Molovog djela koji je, u najmanjoj mjeri, upoznat sa nedaćama sociologije religije pri definiranju vlastitog predmeta istraživanja, uočiti će kako definicija religije koju je ponudio Hans Mol – naimе, ona koja religiju definira kao mehanizam sakralizacije – manevarski izbjegava da bude kategorizirana kao isključivo *supstantivna* ili *funkcionalna* definicija. Drugim riječima kazano, iako Molova konceptualizacija religije podjednako nudi odgovore na pitanja *što religija jeste* i *što religija čini*, metodološki i teorijski bi bilo pogrešno istu supsumirati pod značenjski i eksplanatorni opseg jedne od navedenih definicija.

Vidjeli smo da Molova pozicija u određenim aspektima slijedi temeljnu ideju funkcionalističkog razumijevanja religije, koja bi se mogla

sažeti u tvrdnji da religija doprinosi očuvanju socijalne kohezije i kao takva predstavlja društvenu trajektoriju procesa integracije. U tom smislu, od krucijalne je važnosti da naglasimo da identitetska teorija religije ne predstavlja funkcionalistički projekt razumijevanja religije. Mada, kada bismo Molovu definiciju religije lišili konteksta u kojem nastaje i interpretirali je bez poznavanja temeljnih postulata identitetske teorije religije, pogrešno bismo klasificirali datu definiciju kao isključivo funkcionalnu, a sociologiju religije Hansa Mola kao primarno funkcionalističku teoriju religije. Uprkos činjenici da identitetska teorija religije ne predstavlja projekt kasne funkcionalističke teorije, unutar Molove definicije religije prevladavaju osobitosti funkcionalnih definicija. Malcolm Hamilton o osobitostima funkcionalnih definicija piše sljedeće:

“Definicije prema funkciji često se nazivaju ‘inkluzivnim’, čime se želi reći da u pojam religije uključuju širok opseg pojava. To, u stvari, znači da se sve što vrši funkciju religije ili deluje na njoj svojstven način smatra religijom, čak i ako to u konvencionalnom smislu nije. Ako se religija definiše kao nešto što stvara jedinstvo ili društvenu koheziju, onda je sve što vrši takvu funkciju religija. Ta inkluzivnost je često namerna. Definicije prema funkciji obično su povezane s teorijskim nastojanjima da se religija objasni kroz navodnu suštinsku integrativnu ulogu.” (Hamilton, 2003, 40)

Iako definicija religije koju je ponudio Hans Mol daje primat razumijevanju funkcionalnih aspekata religije (naime, njene integrativne funkcije), pod skrupuloznom sociološkom interpretacijom otkrivaju nam se i njeni supstantivni elementi. Radi se o tome da Molova definicija religije uspješno sublimira elemente supstantivne definicije religije samim time što religiju ne definira na način svojstven već etabliranim supstantivnim definicijama koje određenje religije elaboriraju u odnosu na razumijevanje suštine religijskih fenomena. Razumijevanje suštine religijskih fenomena u izvjesnom smislu povezano je sa antropološkim naporima i doprinosima ostvarenim na polju demistifikacije postojanja “divlje misli” (Lévi-Strauss, 1962). U tom kontekstu, potraga za

suštinskim elementima religijskih fenomena značila je nužno potragu za univerzalnim religijskim osobitostima, onim zajedničkim crtama koje razaraju distinkciju između “primitivnih” i “modernih” religija. Teoretičari različitih teorijskih i disciplinarnih usmjerenja isticali su da jedna takva univerzalna značajka religijskih fenomena jeste distinkcija između svetog i profanog. O prednosti koja je davana opoziciji sveto – profano prilikom definiranja religije govori nam broj definicija koje, na ovaj ili onaj način, uključuju navedenu distinkciju.

Međutim, razlog favoriziranja koncepta sakralizacije u eksplanatornim okvirima sociologije religije Hansa Mola naspram one “rigidne” dihotomije sveto – profano leži u procesualnom karakteru identitetske teorije religije i nezahvalnom poduhvatu skiciranja nacrtu za socioznanstvenu teoriju religije koja će biti primjenjiva kako na “primitivna”, tako i na “moderna” društva.

“Još jedan razlog za naglašavanje procesa sakralizacije, a ne odvojenosti svetog, je taj što je jezik ‘promjene’ ili ‘procesu’ prikladniji za analizu ‘promjenjivih’ situacija. Sociološka teorija koja teži da razvije generalizacije koje objašnjavaju prošlost i sadašnjost, primitivno i moderno, mora imati konceptualni aparat koji obuhvata i stabilnost i promjenu; sličnosti i razlike. Tretiranje svetog kao fosila primitivne prošlosti više naglašava razlike nego sličnosti između društava i kultura.” (Mol, 1976, 205).

Dakle, radi se o tome da su supstantivni elementi definicije religije koju je ponudio Hans Mol sadržani u konceptu sakralizacije. Međutim, iako je Molovom konceptu religije svojstvena distinkcija između svetog i profanog, ista je smještena u okvire onoga što bismo mogli nazvati procesualnom teorijom religije. U kontekstu prethodno navedenog citata, vidljivo je da se identitetska teorija religije pojavljuje kao teorijsko-metodološki program čiji je eksplanatorni okvir dovoljno širok da razumije kako “elementarne religijske oblike”, tako i emerziju novih religijskih oblika što nastaju posredstvom djelovanja sila procesa sakralizacije koji novonastale identitarne oblike (a to ovdje znači sisteme značenja i motivacije) čini

sentimentima u koje se, doslovno, “ne dira”. Na tragu prethodno kazanog – naime, razumijevanja distinktivnih kvaliteta koji se onom svetom pripisuju posredstvom procesa sakralizacije u odnosu na ono profano koje se javlja kao “svakodnevno”, “obično” i “ovosvjetsko” – potrebno je naglasiti da zajednička tačka razumijevanja svetog i profanog u kojoj se presijecaju mišljenja teoretičara, bez obzira na njihov metodološki i teorijski *background*, jeste razumijevanje svetog kao nečeg “izuzetog” iz stvarnog poretka svijeta, ograničenog, distinktivnog, nesvakidašnjeg.²

Upravo u kontekstu takvog razumijevanja sakralizacije – procesa u kojem svjetovne (profane) stvari bivaju obavijene austom svetog i kao takve transponirane u neki novi transcendentni poredak stvari – Molova interpretacija mehanizama sakralizacije trajektoriju datog procesa locira unutar opsega prvog elementa mehanizma sakralizacije. Objektivizacija koju Mol definira kao “[projekciju] značenja i poretka u transcendentnu referentnu tačku u kojoj se suštine i arhetipovi svjetovnog mogu učiniti da izgledaju uređenije, dosljednije i bezvremeno” (Ibid, 215) predstavlja proces koji ono svjetovno obavlja transcendentnim značenjem koje ga kao takvog izdvaja iz poretka “profanih” stvari. U tom kontekstu valja naglasiti da sakralizacija ne predstavlja puku institucionalizaciju obrazaca. Zahvaljujući osobitostima procesa objektivizacije, kako to Mol ističe, proces sakralizacije “nadilazi puku institucionalizaciju obrazaca jer potiče kvalitete nedodirljivosti i divljenja, a sisteme značenja i motivacije pretvara u ‘ne diraj’ sentimente” (Ibid, 202).

Iako objektivizacija predstavlja “*sine qua non* mehanizma sakralizacije” (Tadić, 2020, 56), stepen uspješnosti njenog djelovanja u mnogome ovisi od usklađenosti sa drugim elementima mehanizma sakralizacije. Sam Hans Mol na kraju poglavlja koje tematizira objektivizaciju i njen značaj za konstituciju sakralizirajućih obrazaca ističe da je objektivizacija sama po

² Rudolf Otto će koncepciju svetog definirati u kontekstu onoga što je za njega *mysterium tremendum et fascinans* i “susret” s onim svetim definirati kao “[sudar] sa općenito nečim ‘posve drugim’, što je, vrsno i bitno, sa mojom suštinom nesamjerljivo, i pred čim se ja zbog toga susprežem sa zapanjenim čuđenjem” (Otto, 1983, 48).

sebi nedovoljna za sakralizaciju identitarnih obrazaca ili, drugim riječima kazano, egzistencijalnih predstava. Dakle, kazano riječima Hansa Mola, objektivizacija je “impotentna za sakralizaciju osim u onim slučajevima kada je praćena i potpomognuta obvezivanjem. ‘Odjelitost’ onog svetog treba da bude ukorijenjena u osjećajima strahopoštovanja i lojalnosti, ako ono želi da ima sakralizirajući učinak” (Mol, 1976, 214). Na tragu prethodno kazanog, *obvezivanje* kao drugi element mehanizma sakralizacije predstavlja jedan od centralnih pojmova identitetske teorije religije. Hans Mol smatra da se mehanizam obvezivanja može definirati “kao fokusirana emocija ili emocionalna vezanost za određeni fokus identiteta. To je usidrenje emocija u istaknuti sistem značenja, društveni, grupni ili lični, bilo apstraktni ili konkretni” (Ibid, 216).

U tom smislu, obvezivanje nije značajka karakteristična samo za tradicionalne monoteističke religije. Obvezivanje kao samo “žarište identiteta” – kako ga Mol razumijeva – postaje i temeljnom odrednicom onih simboličkih sistema koji djeluju bilo na društvenom, grupnom ili personalnom nivou i funkcioniraju kao svojevrsni repozitoriji identifikacije. Obvezivanje kao fulkrum identiteta – čiji su sinonimi divljenje, strahopoštovanje, ekstaza, “elevacijska iskustva”, vjera – ima za cilj da, kroz mobilizaciju osjećanja i ličnih sentimentata, formira osnovicu identiteta koja počiva na onim “zdravo-za-gotovo” uzetim identitarnim obrascima. U tom smislu, što su jači sentimenti prema određenim identitarnim obrascima, proporcionalno tome, identitet će biti stabilniji.

Međutim, pitanje na koje valja ponuditi odgovor, a derivirano je iz samog ustrojstva suvremenog društvenog svijeta koji je određen značajnim opsegom sintagme “tekuće modernosti” (Bauman) i njoj svojstvenog “bezglavog postojanja”, jeste sljedeće: što se dešava kada se identitarne strukture suočavaju sa manjkom osjećanja obvezanosti? Odgovor na postavljeno pitanje, između ostalog, vodi nas do razumijevanja trećeg elementa mehanizma sakralizacije. *Ritual* kao specifično ponavljajuće artikulirano djelovanje ne samo da “sprečava da se objekt sakralizacije

izgubi iz vida” nego ujedno stepen obvezanosti i emocionalne posvećenosti datom objektu sakralizacije drži u svojevrsnoj homeostazi. Hans Mol ističe da se značaj rituala sastoji u tome što oni “artikulišu i obnavljaju sistem značenja, te sprečavaju da se izgubi iz vida. Oni glume i sakraliziraju istost. Oni obnavljaju, pojačavaju ili preusmjeravaju identitet. Oni maksimiziraju red jačanjem mjesta pojedinca u grupi ili društvu, i obrnuto, jačanjem veza društva naspram pojedinca. Oni ujedinjuju, integriraju i sakraliziraju” (Ibid, 233).

Funkcionalistički aspekti Molove identitetske teorije religije dolaze posebno do izražaja u konceptualizacijama značaja rituala za procese integracije koji se odvijaju na kolektivnom, grupnom ali i personalnom nivou i procese obnavljanja granica identiteta. Upravo iz tog razloga fenomen rituala je u sociološkim te ranim etnološkim i antropološkim istraživanja zauzimao centralno mjesto. Rituali inicijacije, zajednički rituali, *rites de passage* i pogrebni rituali samo su neka od višestrukih očitovanja rituala koja su se našla pod lupom skrupuloznih etnoloških i antropoloških istraživanja. Ono što je bitno da naglasimo jeste to da Mol u sklopu vlastitog razumijevanja rituala i značaja istog u kontekstu djelovanja mehanizma sakralizacije ističe podjednako integrativnu i kompenzacijsku ulogu rituala. U tom smislu njegovo viđenje rituala korespondira s naukom Malinowskog, koji smatra da “činjenica da je verski ritual u stvari sredstvo za razrešenje napetosti, briga i neizvesnosti, objašnjava zašto je on obično prisutan u velikim životnim kriznim situacijama poput rođenja, prelaska u punoletstvo, venčanja i smrti” (Hamilton, 2003, 107).

Posljednji, ali ne i manje važan, element mehanizma sakralizacije koji omogućuje istovremeno i komplementarno postojanje prethodno navedenih elemenata jeste *mit*. Mi na ovom mjestu, a zarad strukture rada i sistematičnosti izlaganja, nećemo ulaziti u analizu evolucije i strukture simbola i mitova kao što to čini Hans Mol. Bit će dovoljno da istaknemo ideju da logička struktura mita ne podliježe općevažećim

pravilima onoga što se definira kao *logos*; mit, samom činjenicom da predstavlja nepropitljivu istinu, stvara referentni i “usidreni” okvir naše vlastite interpretacije stvarnosti. Kazano riječima Hansa Mola, mitovi “našem postojanju daju odgovarajući interpretativni okvir, i tako drže arbitrarnost i besmislenost po strani, pritom doprinoseći sveopćoj integraciji društva” (Mol, 1976, 253).

Operacionalizacija koncepta sakralizacije u sociološkoj analizi religije – koja čini predmet četvrtog strukturalnog dijela ovog rada – nalaže da se prethodno distingviraju četiri momenta datog procesa koje smo mi predstavili kao ključne kategorije identitetske teorije religije. Međutim, na kraju rasprave o ključnim kategorijama identitetske teorije religije treba naglasiti da analitička distinkcija mehanizama sakralizacije ima za cilj da prikaže ne “autonomne” procese koji su u empiriji odvojivi jedan od drugog, nego radije da nas, kao sociologe religije, opremi analitičkim i heurističkim sredstvima u analizi religije. “Mehanizmi sakralizacije” kao takvi funkcioniraju kao svojevrсни “idealni tipovi” (Weber). Elementi mehanizma sakralizacije kao heuristička sredstva u analizi religije, sukladno Weberovom načelu, predstavljaju svojevrсну “[pojamovnu sliku] koja *nije* povijesna zbilja, već je slika koja ima značenje čistog idealnog *graničnog* pojma kojim se *mjeri* zbilja prema razjašnjenju određenih sastavnih dijelova njezina empirijskog sadržaja s kojim se *uspoređuje*” (Weber, 1968, 65).

Teorijsku i misaonu trajektoriju našeg poduhvata da definiramo teorijske koordinate identitetske teorije religije Hansa Mola u mnogim aspektima činila je Durkheimova misao da “celinu je moguće definisati samo u odnosu na delove koji je čine” (Dirkem, 1982, 34). Iz tog razloga dati poduhvat započeli smo sa definiranjem ključnih kategorija identitetske teorije religije koje su sadržane u samoj definiciji religije što ju je ponudio Hans Mol. Drugim riječima kazano, razumijevanju teorijske cjeline kakva je identitetska teorija religije nužno prethodi razumijevanje same definicije na kojoj je izgrađen dati teorijski program, prvenstveno zbog

Molove intencije koja stoji iza definiranja religije kao mehanizma sakralizacije. Naime, Molov poduhvat definiranja religije sastoji se u tome da pokaže kako je svaki religijski sistem određen u odnosu na koordinate funkcionalnih elemenata sakralizacije – dakle, objektivifikacije, obvezivanja, rituala i mita – izvan kojih se ne može konstituirati.

2.2 U susret novim religijskim oblicima: identitetska teorija religije kao nova paradigma za sociologiju religije

Sociološki poduhvati redefiniranja znanstvene paradigme na kojoj je konstituirana sociologija religije su kao svoj centralni problem postavili problem interpretacije onoga što se u sociološkoj literaturi imenuje “povratkom religija”, te nastanka novih oblika religioznosti koji, u svojoj konstitutivnoj strukturi, nisu korespondirali sa dominantnom crkveno-orijentiranom religioznosti. U tom smislu su sociološka pitanja o porijeklu i kontekstu nastanka novih religijskih pokreta, povećanoj aktivnosti religijskih zajednica u javnoj sferi i onim pitanjima koja oblikuju javnu politiku, potom svakodnevicu svih članova jednog određenog društva, te upliv religijskog simbolizma u političke sfere djelovanja itd., uvijek bila vođena potrebom da se “smislaono razumije” – dakle, interpretira sukladno postulatima veberijanske *Verstehen* sociologije – svijet u totalitetu promjena koje ga “potresaju”. Tako su i različite epistemološko-metodološke pozicije bile karakterizirane u odnosu na odgovore koje su ponudile na navedena pitanja. Mi smo u kontekstu drugog strukturalnog dijela ovog rada napravili klasifikaciju teorija koje su, izvan zastarjelih paradigmatičkih okvira sekularizacijske hipoteze, pokušale dati odgovore na neka od gore spomenutih pitanja: od revidiranih sekularizacijskih teorija, teorije racionalnog izbora pa sve do identitetske teorije religije Hansa Mola.

Sociologija religije Hansa Mola ili, u užem smislu, identitetska teorija religije u odnosu na druga dva teorijska programa koja su ponudila novu paradigmu za sociologiju religije razlikuje se prvenstveno u tome

što smjera stvaranju eksplanatornog okvira plauzibilnog za analizu religije kako u primitivnim, tako u modernim društvima. Radi se o tome da za navedene teorijske programe koncept sekularizacije, na ovaj ili onaj način, predstavlja ključnu kategoriju razumijevanja religije i konstituiranja nove znanstvene paradigme za sociologiju religije. U kontekstu revidiranih teorija sekularizacije navedena teza ne zahtijeva dodatno objašnjenje; prisustvo koncepta sekularizacije više je nego očigledno, posebno ako se u obzir uzmu radovi rodonačelnika revidiranih sekularizacijskih teorija kao što su Jose Casanova i Karel Dobbelaere. S druge strane, teorija racionalnog izbora koncept “religijskih ekonomija” derivira iz razumijevanja sekularizacije kao progresivne funkcionalne diferencijacije koja je uzrokovala ekspanziju modernog religijskog “tržišta”.

Međutim, identitetska teorija religije Hansa Mola, iako je djelomično konstituirana na kritici sekularizacijske hipoteze, koncept sekularizacije ne uzima kao centralni pojam za svoju teoriju. Sociološka misao Hansa Mola – ako se može klasificirati kao isključivo sociološkom – obilježena je okretom od sekularizacijskih teorija, racionalističkih interpretacija religije ali i onih revidiranih sekularizacijskih teorija. U tom smislu kritika sekularizacijske hipoteze koja dolazi iz pravca identitetske teorije religije ne samo da je u velikoj mjeri transformirala znanstveni horizont sociologije religije nego je i revitalizirala neke antropološke i fenomenološke aspekte teorija o religiji i smjestila ih u sociološki okvir razumijevanja religije. Molova teorija religije kao takva predstavlja svojevrsan sintetički metodološki okvir razumijevanja religije i višestrukih figuracija kojima ono sveto figurira.

Jedan od najznačajnijih aspekata kritike koja je upućena kako izvornim sekularizacijskim teorijama, tako i onima revidiranim, odnosi se na njima svojstvene “strateški disfunkcionalne definicije” religije. Naime, u kontekstu identitetske teorije religije strateški disfunkcionalne definicije su sve one koje razumijevanje religije svode na razumijevanje institucionaliziranih religijskih oblika čiji prototip predstavljaju tradicionalne

monoteističke religije. S druge strane, sociologija religije Hansa Mola – koja religiju definira kao mehanizam sakralizacije identiteta – ne pravi distinkciju između onoga što su tradicionalni i “moderni” religijski identiteti, iako Mol u studiji *Identity and the Sacred* (1976) ističe da bi se između spomenutih religijskih oblika mogla napraviti analitička distinkcija. U tom smislu analitička distinkcija o kojoj govori Hans Mol, sukladno njegovoj zamisli, sastojala bi se u razlikovanju *religije*₁ (inkluzivna definicija religije koja je definira kao mehanizam sakralizacije identiteta) i *religije*₂ (odnosi se na korištenje termina “religija” u suženom kontekstu razumijevanja tradicionalnih monoteističkih religija).

U smislu prethodno navedenog postaje jasno zašto Mol u svojim teorijskim promišljanjima rijetko uključuje promišljanja koja se vežu za revidirane sekularizacijske teorije. Prvenstveno se radi o tome da definicija religije kojom operira identitetska teorija religije ne korespondira s onim strateški disfunkcionalnim koje su karakteristične za revidirane sekularizacijske teorije. Teorija racionalnog izbora ne predstavlja izuzetak. Protagonist teorija racionalnog izbora Rodney Stark religiju definira isključivo u kategorijama supstantivnih definicija religije i kazuje da “religija se sastoji u veoma općoj eksplikaciji fenomena postojanja (metafizika) ovisnoj o pretpostavci postojanja boga ili bogova, i uz to uključuje uvjete razmjene s bogom ili bogovima (teologija)” (Stark, 2017, 27).

S druge strane, sociologija religije Hansa Mola nastoji napraviti odmak od takvih suženih definicija religije i smjera konstituciji identitetske teorije religije koja je utemeljena na razumijevanju religije kao mehanizma sakralizacije identiteta. U tom smislu, jedan od centralnih pojmova u odnosu na koje je etablirana identitetska teorija religije kao nova paradigma za sociologiju religije jeste koncept *identiteta*. Naime, postoji osobit razlog zašto Hans Mol, kazali bismo “kategorički”, odbija da religiju definira u odnosu na ustaljene i generičke obrasce razumijevanja sekularizacije ili onoga što u kontekstu teorije racionalnog izbora figurira kao religijska ekonomija. Radi se o tome da navedene teorije

religije, u odnosu na identitetsku teoriju religije, religiju tumače iz perspektive njoj izvanjskih kategorija kao što je npr. sekularizacija i samim time njihova eksplanatorna moć postaje nedovoljna u kontekstu razumijevanja ne samo nastanka i razvoja novih religijskih oblika koji ne prate “nepisana pravila” djelovanja varijeteta sekularizacije nego i onih “primitivnih” religijskih oblika.

Hans Mol u poduhvatu skiciranja nacrtu za identitetsku teoriju religije ističe da data teorija predstavlja eksplanatorni okvir koji je plauzibilan za analizu religije kako u modernim, tako i u primitivnim društvenim sistemima. Identitetska teorija religije kao takva svoju eksplanatornu moć duguje konceptu identiteta jer on predstavlja jednu od temeljnih osobitosti ne samo ljudskog roda, nego i životinja, a napose primata. Hans Mol u tekstu *The Identity Model of Religion* (1979) kazuje o prednostima definiranja religije kao mehanizma sakralizacije *identiteta*:

“Identitetska teorija religije je teorija koja povezuje religiju i identitet kako bi se pružio sveobuhvatan referentni okvir za veliku količinu podataka o religiji u društvenim naukama. Konceptu ‘identitet’ je data osobita prednost u odnosu na druge koncepte kao što su značenje, integracija, interpretacija stvarnosti, red, sigurnost i slično. Koncept kao takav konotira značenja ‘istosti’, ‘cjeline’, ‘granica’, te ‘strukture’. A pomenuti koncepti su zauzvrat ključni za razumijevanje funkcije religije za pojedince, kao i za grupe, kako u primitivnim tako i u modernim društvima. To znači da se izraz ‘identitet’ može odnositi na individualni identitet, grupni identitet, ili društveni identitet. Na svim ovim nivoima identitet ima veze sa tendencijom ka ‘istosti’ ili stabilnosti, sa tendencijom ka ‘cjelinu’ ili integraciji osobina, ili sa jačanjem granica oko jedinice o kojoj je riječ.” (Mol, 1979, 12)

U smislu prethodno navedenog, Hans Mol, imajući na umu ideju da “sakralizacijski obrasci postoje i izvan religije” (Mol, 1976, 4), pozicionira koncept identiteta kao referencijalnu tačku razumijevanja višestrukih varijeteta u kojima ono sveto figurira. U kontekstu identitetske teorije

religije ono sveto nije ograničeno “zombi kategorijama” klasičnih socioloških teorija koje kategorije onog religijskog vežu isključivo za sferu tradicionalnih religijskih oblika što pretpostavljaju postojanje crkveno-orijentirane religioznosti. Mi smo već u prethodnim poglavljima, unutar trećeg strukturalnog dijela ovog rada – a napose na temelju kritike marksističkih konceptualizacija religije – pokazali kako bilo koji simbolički sistemi vrijednosti ili identitarni obrasci, koji se konsolidiraju kao uporišta identiteta posredstvom djelovanja mehanizma sakralizacije, u izvjesnom smislu funkcioniraju kao religija. U tom smislu misao Hansa Mola se konstituira kao potvrđan odgovor na pitanje koje postavlja Danièle Hervieu-Léger: “ako [Novi religijski pokreti] nude svojim sledbenicima neku vrstu ‘unutrašnjeg ispunjenja’, koje se može shvatiti kao individualizovani i svetovni (i otuda moderan) put ka spasenju, da li se oni moraju smatrati oblikom nove moderne religije” (Hervieu-Léger, 1999, 79, U: Hamilton, 2003, 30).

Tomislav Tadić, na tragu promišljanja Hansa Mola, u knjizi *Ogledi o sociologiji religije* (2020) ukazat će na ideju da mehanizmi sakralizacije djeluju čak i u onim simboličkim sistemima koji se, bivajući isključivo “sekularni”, žustro suprotstavljaju elementima “onog religijskog”. On piše sljedeće:

“[...] ako se suvremeno zapadno društvo identificira sa sekularizacijskim načelima i svjetonazorima, to samo znači da se sakraliziraju novi obrasci relevantni za izgradnju životnog svijeta, tj. sakraliziraju se sekularne vrijednosti a što podrazumijeva da se s procesima sekularizacije, shvaćenim u konzervativnom smislu, procesi sakralizacije nisu obustavili, nego su se intenzivirali, ali u odnosu na nekonvencionalne, neortodoksne, netradicionalne forme koje na planu simboličkog mogu funkcionirati kao religijske forme.” (Tadić, 2020, 53)

Radi se o tome da potreba za identitetom, koji Mol koncipira kao jednu od fundamentalnih potreba ljudske vrste, ne jenjava ni u kontekstu modernih društava koja su obilježena visokim stepenom diferencijacije i

kulturnog pluralizma. Upravo iz tog razloga neki od simboličkih sistema, za koje bismo na pravi pogled kazali da su inkomenzurabilni sa bilo kojim aspektom onog religijskog, u biti predstavljaju sakralizirane simboličke sisteme koji nerijetko funkcioniraju kao uporišta “usidrenih identiteta” (Nijaz Ibrulj, 2005) koji figuriraju kako na kolektivnom, tako na personalnom nivou. Identitetska teorija religije kao takva predstavlja plauzibilan sociološki okvir kako za analizu onih sistema identifikacije koji se javljaju na personalnom nivou i koji kao takvi teže da zadobiju “subjektivni” (dakle, distinktivni) karakter, tako i onih kolektivnih sistema identifikacije koji mogu da figuriraju u obliku ideologija (bez obzira na to da li se radi o onim zasnovanim na fundamentalističkim ili pluralističkim načelima) tradicionalnih monoteističkih religija ili pak nacionalizma.

Iako koncept identiteta predstavlja ključnu kategoriju identitetske teorije religije, značenje koje mu Hans Mol pripisuje unutar studije *Identity and the Sacred* (1976) ostaje zamagljeno, te neodređeno. Jedan od razloga zašto teoretičari bilo kog disciplinarnog usmjerenja nailaze na poteškoće pri definiranju jednog takvog kompleksnog fenomena kao što je identitet sastoji se u značenjskoj višestrukosti datog koncepta. Uzmimo za primjer definiciju identiteta koju je ponudila Zagorka Golubović; za nju “osnovno značenje identiteta odnosi se na to gdje neko (osoba ili grupa) pripada, i šta se izražava kao ‘slika o sebi’ ili/i ‘zajednička slika’, šta ih integriše unutar sebe ili grupnog postojanja, te šta ih razlikuje u odnosu na ‘druge’” (Golubović, 2010, 25). U tom kontekstu, personalni identitet – iako pretpostavlja određenu dozu samosvijesti ili refleksivnosti – figurira kao neodvojiv i konstituiran u odnosu na kolektivni identitet. U tom smislu, jedan od glavnih razloga zašto ne postoji konsenzus oko univerzalne i jednoznačne definicije identiteta sastoji se u činjenici da su na identitet kao svojevrsnu sociološku kategoriju transponirani prijepori inherentni sociološkoj znanosti.³

³ Vedad Muharemović u kontekstu razumijevanja sociološkog poimanja sopstva i njegove veze sa personalnim identitetom ističe da “sociologija nije uspjela adekvatno riješiti (a možda ne treba ni insistirati) prijepor oko individualnosti i kolektiviteta

Međutim, identitetska teorija religije, bez obzira na činjenicu da formalno i jednoznačno određenje identiteta ostaje u granicama *fuzzy* značenja koje se njemu pripisuje, predstavlja plauzibilan sociološki okvir za analizu religije, te onih veza koje ona tvori sa identitetom (personalnim i kolektivnim). Treba naglasiti da ćemo se mi na stranicama koje slijede, sukladno jednom od ciljeva kojem ovaj rad stremi – pokazati kako religija funkcionira kao “mehanizam sakralizacije identiteta” na temelju analize sekularnih religija ili “sintetičkih identiteta” (Tadić, 2020) – primat staviti na analizu i razumijevanje religije kao mehanizma sakralizacije identiteta iz makrosociološke perspektive. Dakle, makrosociološka analiza religije kojoj stremimo ima za cilj da osnovne postulate identitetske teorije religije primijeni na teorijsku analizu “sintetičkih” religijskih oblika koji – na iskustvenom i nivou sociološke analize – figuriraju kao “funkcionalni ekvivalenti” tradicionalnih monoteističkih religija.

3.0 Identitetska teorija religije: putovi ka razumijevanju funkcionalnih ekvivalenata

Identitetska teorija religije Hansa Mola uspješno pokazuje kako modernost, iako nagriza temelje tradicionalnih (a to ovdje znači “klasičnih” religijskih) identiteta i njima svojstvene crkvenoorijentirane religioznosti, ne nagriza uporišta onog svetog niti ideju religioznosti. Religioznost kao takva pronalazi uporišta u onim subjektivnim, disperzivnim i difuznim lokusima identiteta ili modalitetima svetog koji figuriraju izvan okvira institucionalnih obrazaca religioznosti. No, nužno je naglasiti da procesima sakralizacije ne podliježu samo subjektivni svjetonazori – dakle, sakralizirana uporišta personalnih identiteta – koji na iskustvenom nivou figuriraju u obliku Novih religijskih pokreta. Štoviše, mi se u ovom radu nećemo baviti analizom sakraliziranih subjektivnih svjetonazora koji na nivou sociološke analize figuriraju kao “nevidljive religije” (Luckmann,

(‘subjektivističko-objektivistički raskol u društvenim znanostima’), strukture i akcije, mikro i makro pozicije unutar svijeta društvene stvarnosti, te je veoma često ‘prebivala lopticu’ sa individue na kolektivitet i obratno” (Muharemović, 2019, 14).

1967) ili “privatne religije” (Casanova, 1994). Naglasak je radije stavljen na makrosociološku analizu djelovanja religije kao mehanizma sakralizacije posredstvom kojeg nastaju “sintetički” (Tadić, 2020) religijski oblici koji – na iskustvenom i nivou sociološke analize – figuriraju kao “funkcionalni ekvivalenti” tradicionalnih monoteističkih religija.

Za razliku od “nevidljivih religija” koje pretpostavljaju postojanje osamljenog pojedinca i njegov suodnos s onim svetim, sintetički religijski oblici – koji se još nazivaju sekularnim religijama – kao funkcionalni ekvivalenti tradicionalnih monoteističkih religija nastaju sakralizacijom kolektivnih identitarnih obrazaca. Naše razumijevanje koncepta “funkcionalni ekvivalenti” u tom smislu je suženo: funkcionalnim ekvivalentima nazivamo samo one simboličke sisteme koji su u stanju da, posredstvom djelovanja mehanizma sakralizacije, mobiliziraju kolektivne identitete koji su u stanju da se – za razliku od privatnih ili nevidljivih religija – pozicioniraju kao dominantni svjetonazor, ili pak izazovu dominantne strukture i postave se kao alternativa njima.

Sociološki diskurs razumijevanja sekularnih religija kao funkcionalnih ekvivalenata tradicionalnih monoteističkih religijskih oblika predstavlja relativno novo polje istraživanja unutar sociologije religije. Iako već kod nekih od očeva osnivača sociologije (religije) pronalazimo grube nacрте za interpretaciju sekularnih religija – napose u Durkheimovim promišljanjima o elementarnim religijskim oblicima i Weberovom razumijevanju harizme – konceptu sekularnih religija ili onome što Robert N. Bellah naziva “građanskom religijom” nije pridavana važnost sve do druge polovine XX stoljeća, kada gore spomenuti sociolog objavljuje tekst pod nazivom *Civil Religion in America* (1967) u istaknutom sociološkom časopisu “Daedalus”.

Dati tekst stremio je analizi religije u američkom društvu. Robert N. Bellah razradio je tezu o postojanju građanske religije u Americi na temelju analize religijskih elemenata prisutnih u predsjedničkim inauguracijskim obraćanjima, te govorima očeva osnivača. U tom smislu,

prisustvo religijske simbolike u političkoj sferi – pod skrupuloznom sociološkom analizom Roberta N. Bellaha – otkrilo je religijsku dimenziju američkog društva. Međutim, građanska religija o kojoj Bellah govori, bez obzira na činjenicu da govori u kojima se često spominje bog referiraju na kršćanskog boga, nije svodiva niti na jedan monoteistički religijski sistem niti je u bilo kom smislu kršćanska. Naime, kako Bellah ističe, građanska religija predstavlja “religijsku dimenziju koja [...] postoji u životu svakog naroda i služi mu kao okvir za tumačenje sopstvenog iskustva u svetosti transcendentne stvarnosti” (Bellah, 2003, 27).

Takvo razumijevanje građanske religije kao nezavisne od vjerskih i političkih institucija – kazali bismo kao sakraliziranog kulturnog svjetonazora – uskoro je postalo okosnica kritika upućenih takvom *apolitičnom* razumijevanju građanske religije i samom konceptu “građanska religija”. Marcela Cristi u uvodnom dijelu studije *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics* (2001) piše o impaktu koji je Bellahov tekst ostavio na sociologiju religije.

“Bellahovo tumačenje ‘nacionalne vjere’, ili religiozne dimenzije američkog društva, izazvalo je zabrinutost oko stvarnog značenja i definicije pojma, njegove primjenjivosti kao sociološkog koncepta, te pitanja da li se isti može smatrati religijom ili ne (Gehrig, 1981a: 51; 1981b: 1). Nakon objavljivanja Bellahovog članka, sociološki pejzaž (posebno sociologija religije) podijelio se u dva tabora: one koji su s entuzijazmom prihvatili Bellahovu tezu i one koji su jednostavno odbacili pojam građanske religije. Potonji ne samo da je doveo u pitanje Bellahovo tumačenje, već je sumnjao i u samo postojanje građanske religije u Americi (Bellah, 1974b, 255).” (Cristi, 2001, 2)

Trajektoriju promišljanja koja Marcela Cristi iznosi u prethodno citiranom djelu u mnogim aspektima čini kritika upućena središnjoj tezi Roberta N. Bellaha, koja se sastoji u njegovom izrazito funkcionalističkom razumijevanju građanske religije. Naime, u kontekstu Bellahove analize, građanska religija funkcionira kao svojevrstan simbolički identitarni

repozitorij koji – baš zbog toga što nije povezan sa partikularnim vjerskim i političkim institucijama – nadilazi i neutralizira razlike u uvjerenjima i vrijednostima koje njeguju američki građani, bez obzira na njihovo religijsko ili političko opredjeljenje, te socioekonomski položaj. Međutim, Cristi ističe da takvo funkcionalističko razumijevanje *apolitičnosti* građanske religije zanemaruje dimenziju političke instrumentalizacije takvog sakraliziranog nacionalnog seta simbola, te samim time političku dimenziju inherentnu građanskim religijama.

“Ova definicija ostavlja po strani političku dimenziju, koju smatram suštinskom za razumijevanje fenomena građanske religije. Stoga, proširujem njegovu definiciju i umjesto toga tvrdim da se građanska religija bavi i društvenim i političkim poretom. Građanska religija teži da sakralizira određene aspekte građanskog života putem javnih rituala i kolektivnih ceremonija. Na taj način vjerovanja i ponašanja dobivaju ‘vjersku’ dimenziju. Kao takva, građanska religija se može smatrati sistemom vjerovanja ili, surogat religijom, koja izražava samoidentitet kolektiviteta. Ipak, poput sekularnih ideologija različitih vrsta, građanska religija također može pokušati prisiliti grupni identitet i legitimizirati postojeći politički poredak, ubrizgavanjem transcendentalne dimenzije ili religijskog sjaja u opravdanje. Ovu drugu manifestaciju nazivam političkom religijom.” (Ibid, 3)

Dakle, kritika koju Cristi upućuje Bellahu i američkim sociolozima koji hipostaziraju integrativnu funkciju građanske religije kao njenu temeljnu odrednicu tiče se jednodimenzionalnog razumijevanja takvog kompleksnog fenomena kao što je građanska religija. Naime, radi se o tome da pozicije koje ističu funkcionalne aspekte građanske religije (karakteristične za američko društvo) i u odnosu na njih konstituiraju teorijske obrasce razumijevanja građanske religije ne predstavljaju plauzibilan okvir za analizu empirijskih varijeteta u kojima građanska religija figurira, te načina na koji rješavaju “religijsko-politički problem” (Bellah, 2003, 12). Cristi u kontekstu kritike prenaplašavanja funkcionalističkih aspekata ističe

da je Bellahovo apolitično razumijevanje građanske religije suženo, te da koncept – definiran u funkcionalističkom ključu – “često nije koristan za proučavanje građanske religije u drugim zemljama, niti za proučavanje određenih tipova građanske religije u demokratskim društvima, uključujući Sjedinjene Države. Bellahov pojam je posebno teško primijeniti u slučajevima kada država nastoji koristiti građansku religiju kao političko sredstvo za dalje nacionalne politike ili programe” (Cristi, 2001, 3).

Robert N. Bellah u studiji *Pogažen zavet* (2003) ističe da su rasprave i kritike koje su “iznikle” na plodnom tlu koncepta građanske religije rezultirale time “da se ceo problem sve više svodi na pitanje definicije, a da suština ostaje po strani” (Bellah, 2003, 8). Iako suštinsko određenje građanske religije koje je Bellah ponudio ima izrazit heuristički potencijal, ono ne predstavlja “univerzalno” primjenjivo analitičko sredstvo u analizi veza koje religija i politika tvore na ravni konstitucije kolektivnog identiteta i legitimacije političkog poretka. U tom smislu, kada Bellah kaže da ga “najviše onespokojava uporna težnja nekih krugova da ono što sam ja nazivao građanskom religijom poistovećuju s idolatrijskim odnosom prema državi”, to znači da ga njegov izrazito funkcionalistički pristup sprečava da uoči ono što su kritike isticale: dimenziju građanske religije koja je podložna instrumentalizaciji. U tom kontekstu, Bellahov koncept građanske religije nailazi na brojne prepreke pri analizi političkih aspekata građanske religije i onih dešavanja koja svjedoče “činjenici” da građanska religija *nije* apolitična (kao što je invazija na Irak, koja je riječima američkog predsjednika Georga Busha opravdana referiranjem na nju kao “zadatak dodijeljen američkoj naciji od boga”).

Međutim, Marcela Cristi ističe da je takve probleme sa kojima se sociolozi susreću moguće riješiti uvođenjem u igru analitičke distinkcije između dva načina “bivstvovanja” građanske religije koji su u iskustvenoj sferi neodvojivi jedan od drugog. Ona smatra da se rješenje datog problema sastoji u konceptualiziranju građanske religije kao fenomena koji se manifestira u dva oblika: “kao ‘kultura’ (dirkemovski ‘građanski’

pristup) i kao ‘ideologija’ (rusoovski ‘politički’ pristup). Ovi oblici nisu suprotni; oni su dio kontinuuma. To znači da se konceptualno razlikuju, ali da se ne mogu odvojiti u stvarnosti” (Cristi, 2001, 4).

Na tragu date distinkcije i analize “jednog evropskog pedigrea, dvije različite tradicije”, Cristi locira dvije tradicije mišljenja koje su oblikovale suvremeni diskurs o građanskoj (a to ovdje implicitno znači političkoj) religiji. Prva tradicija kao takva etablirana je u odnosu na funkcionalistički pristup koji je prvi razradio Emile Durkheim u *Elementarnim oblicima religijskog života* (1968), a revitalizirao ga Robert N. Bellah u interpretacijama građanske religije koje ističu njenu integrativnu funkciju. U kontekstu prve tradicije mišljenja ideja o građanskoj religiji se konsolidirala u obliku *spontane* pojave. Građanska religija koncipirana kao takva predstavlja spontanoemerzivni fenomen čija se funkcija sastoji u promociji zajedničkih moralnih vrijednosti koje transcendiraju partikularne religijske, kulturne i političke svjetonazore. U tom smislu građanska religija kao univerzalni simbolički sistem nastaje kao odgovor i rješenje za fragmentaciju svojstvenu vjerskom ili kulturnom pluralizmu.

“Vjerski pluralizam, ne dopuštajući nijednoj religiji da vrši monopol nad religijskim simboličkim sistemom, generirao je potrebu za univerzalnim sistemom značenja. Ta potreba je viđena kao pravi izvor fenomena građanske religije. Drugim riječima, građanska religija pojavila se da popuni procijep.” (Ibid, 71)

Dok funkcionalistička tradicija mišljenja građansku religiju koncipira kao “*spontanu* pojavu, čija je prirodna ‘funkcija’ da ljudima pruži zajednički moral i lojalnost grupi”, tradicija mišljenja koja je etablirana na temeljima Rousseauovog razumijevanja građanske religije, elaboriranog u istoimenom poglavlju njegovog *Društvenog ugovora*, ističe da građanska religija predstavlja “religiju osmišljenu i kontroliranu od strane države”. U kontekstu rusoovske tradicije mišljenja, građanska religija u kontekstu modernih društava ne predstavlja “spontano” rješenje za problem rastućeg kulturnog i religijskog diverziteta: ona predstavlja politički

projekt legitimacije određenog političkog i društvenog poretka. Dakle, kako to Cristi ističe, radi se o tome da “kada je Rousseau skovao termin građanska religija, koncipirao je, zapravo, političku religiju za upotrebu i korist države” (Ibid, 46).

“U punom rusoovskom smislu, građanska religija je religija koju nameće država. Rusoova građanska religija ne može se zamisliti nezavisno od nacionalne države. Građanska religija, kako je shvaća Rousseau, je politička religija koju država utvrđuje i diktira za državu. Zaista, za Rousseaua je građanska religija trebala biti nametnuta građanima države. Budući da je to slučaj, građanske religije tipa koje Rousseau preporučuje nisu tako rijetke; oni se rutinski nalaze u autoritarnim režimima, a mogu se naći i u demokratskim sistemima.” (Ibid, 8)

Navedena distinkcija između različitih aspekata koji čine strukturu građanske religije – naime, njene kulturne i političke dimenzije – od krucijalne je važnosti za sociološko razumijevanje građanskih religija, te varijeteta u kojima se “religijsko-politički problem” očituje u kontekstu različitih društava. Međutim, treba istaknuti da građanske religije nužno ne nastaju uvijek kao rješenje religijsko-političkog problema; građanske religije kao takve mogu se razviti na temeljima kolektivnih obrazaca identifikacije koji nastoje da se pozicioniraju kao dominantni svjetonazor i vlastitu viziju društveno-političkog poretka legitimiraju posredstvom djelovanja mehanizma sakralizacije. U tom smislu, ne postoji pravolinijsko napredovanje ili “evolucija” fenomena građanske religije. Umjesto toga, kako Cristi ističe, način na koji će se građanska religija konstituirati – kao sakralizirani kulturni svjetonazor ili pak kao atocitetna politička ideologija – i “način na koji građanska religije djeluje ima više veze s vrstom politike i vrstom vlasti o kojoj se govori, a manje s nivoom vjerskog razvoja” (Ibid, 11).

Uprkos činjenici da se Marcela Cristi u svojim teorijskim uvidima ne referira na teorijska dostignuća ostvarena na polju identitetske teorije religije, značaj spomenute eksplanatorne matrice za analizu “sakralnih

uporišta” društvenih i političkih simboličkih sistema – dakle, kolektivnih sistema identifikacije – ostaje nepobitan. Mi smo tog mišljenja da razumijevanje iskustvene ili djelatne dimenzije građanskih religija, u kojoj “građanski ili nacionalni simbolički sistemi ‘predstavljaju funkcionalnu alternativu tradicionalnim religijskim sistemima kao svetim legitimatorima društvenog poretka” (Ibid, 40), jeste neodvojivo od razumijevanja djelovanja mehanizma sakralizacije.

Naime, radi se o tome da identitetska teorija religije predstavlja sociološku eksplanatornu matricu koja uspješno izlazi na kraj sa preprekama koje stoje ispred formuliranja socioznanstvenih eksplikacija građanskih religija kao simboličkih sistema koji nastaju u tački presijecanja kulture, religije i politike i koji kao takvi predstavljaju nove *sakralizirane* lokuse identifikacije. Identitetska teorija religije kao takva ne upada u zamku ili slijepu ulicu svojstvenu funkcionalističkoj tradiciji promišljanja građanske religije – čiji su protagonisti Emile Durkheim i Robert N. Bellah – koja ističe njene funkcionalne aspekte i razumijeva je kao “socijalno ljepilo” modernih društva, te, ujedno, manevarski izbjegava da se poistovjeti s onim kritikama građanske religije koje je ju tumače kao idolatriju. U tom smislu, identitetska teorija religije ne smjera kategoriziranju građanskih (političkih) religija na one “pozitivne” ili “negativne”, na one koje funkcioniraju kao svjesno kreirane političke ideologije ili pak one koje, u svom idealnotipskom obliku, predstavljaju spontano nastali repozitorij identitarnih simboličkih obrazaca. Naprotiv, njen zadatak sastoji se u razumijevanju sekularnih religija kao svojevrsnih mehanizama sakralizacije.

Poduhvat da se sekularne religije ili, u ovom slučaju, građanska religija u Americi razumije u kontekstu identitetske teorije religije nužno implicira potragu za elementima mehanizma sakralizacije – dakle, objektivizacije, obvezivanja, rituala i mita – prisutnih unutar sakraliziranih simboličkih lokusa identiteta. Tako se u okvirima identitetske teorije religije građanska religija pod kojom Bellah misli na “religijsku dimenziju koja postoji u životu svakog naroda i služi mu kao okvir za

tumačenje sopstvenog iskustva u svetlosti transcendentne stvarnosti” (Bellah, 2003, 27) pojavljuje kao sakralizirani simbolički sistem sastavljen od elemenata mehanizma sakralizacije.

Element *objektifikacije* revelira se u samorazumijevanju američke nacije kao “obećane zemlje”. Ideja o Americi kao obećanoj zemlji – na iskustvenom nivou – figurira kao *projekt* ostvarenja “američkog sna”, te kao *utopija* usidrena u transcendenciji. To znači da Amerika kao *Grad na Gori* samorazumijevanje sopstvenog iskustva tumači u svjetlosti transcendentnih egzistencijalnih predstava ili onih sakraliziranih simboličkih sistema, vrijednosti i normi. U tom smislu “ne treba” da iznenađuje činjenica da američki visoki dužnosnici neke od najvažnijih političkih odluka i vanjskopolitičkih akcija tumače u svjetlu navedene egzistencijalno-transcendentne predstave u kojoj je Amerika predstavljena kao garant mira u svijetu i oslobodilac. Primjer jedne takve akcije pronalazimo u zvaničnoj najavi predsjednika Sjedinjenih Američkih Država – Georga Busha – o početku vojnih operacija u Iraku, čiji je cilj bio “razoružati Irak, osloboditi narod Iraka i zaštititi svijet od velike opasnosti”.

U kontekstu prethodno kazanog, zaključujemo da objektificirane egzistencijalno-transcendentne predstave u obliku *mitova* imaju za cilj da etabliiraju okvir za tumačenje sopstvenog iskustva u svjetlosti transcendentne stvarnosti. Georges Balandier bi rekao, parafrazirajući Malinowskog, da “mitovi imaju dvostruku funkciju: oni *objašnjavaju* postojeći poredak u povijesnim izrazima i *opravdavaju* ga dajući mu moralnu osnovu, prikazujući ga kao ispravno utemeljen sustav” (Balandier, 1998, 110). Sličan stav pronalazimo u identitetskoj teoriji religije Hansa Mola, koja ističe ideju da “mehanizam *mita* omogućava komplementarno te simultano postojanje svih prethodnih elemenata mehanizma sakralizacije identiteta” (Tadić, 2020, 56). U tom smislu, “mit o američkom porijeklu” (Bellah, 2003, 40) predstavlja ontološko-egzistencijalni okvir ne samo razumijevanja vlastitog iskustva nacije nego i okvir unutar kojeg figuriraju preostala dva elementa mehanizma sakralizacije – naime,

obvezivanje i ritual – čija se funkcija sastoji u cikličnom obnavljanju kolektivne svijesti i integraciji. U tom smislu, neki od rituala kao što su “rituali političke zajednice, praktični i transformativni rituali žrtvovanja, rituali herojskog odricanja i smrti u ime nacije, ritualizam moralnih vrijednosti i nacionalne privrženosti, te svakodnevni rituali kulturalnog simbolizma” (Hedetoft, 2009) imaju za cilj da na nivou kolektivnih i personalnih identiteta kreiraju subjektivna osjećanja pripadnosti.

Dakle, radi se o tome da u kontekstu identitetske teorije religije građanska religija – bez obzira na to da li je mi razumijevali kao spontano-emerzivni fenomen ili oktroisani društveni svjetonazor – predstavlja simbolički sistem nastao sakralizacijom kolektivnih identitarnih obrazaca unutar kojeg se, kazano riječima Zagorke Golubović, “povezuju poreklo i istorija, prošlost i budućnost, ukorenjenost u tradiciju i rituali koji se praktikuju u kolektivnim svečanostima i proslavama, pomoću kojih se učvršćuje osećanje pripadnosti i solidarnosti u simbiozi sa drugima” (Golubović, 1999, 28). U tom kontekstu, analiza građanskih religija iz perspektive razumijevanja njenih konstitutivnih elemenata (a to ovdje znači elementa mehanizma sakralizacije) nastoji ponuditi “novo političko čitanje naših društava” (Balandier, 1998) i pokazati kako su ona konstituirana u sakralnim uporištima moći.

Na kraju ovog poglavlja možemo zaključiti da su pravci koji su utjecali na razvoj suvremene sociologije religije mnogostruki: krenuvši od revidiranih sekularizacijskih teorija, diskursa o građanskim religijama pa sve do identitetske teorije religije Hansa Mola koja uspješno prati i ide “rame uz rame” sa metodološkim i teorijskim razvojem discipline. Uprkos tome, čini se da ona ne predstavlja jedan od kanoniziranih teorijskih programa unutar sociologije religije. No, bez obzira na to, identitetska teorija religije pronašla je svoje mjesto u onim “marginaliziranim” socioznanstvenim krugovima kao što je bosanskohercegovački socio-loški krug.

4.0 (Ne)prisutnost identitetske teorije religije u bh. sociološkim krugovima: osvrt na dosadašnje radove

U okviru prethodnog poglavlja bavili smo se analizom sekularnih religija koje funkcioniraju kao “nužni idealizam samostvorene države kao najvišeg utjelovljenja *zoon politikona* i njegova duha zajedništva” (Hedetoft, 2009, 254). U tom smislu istaknuli smo činjenicu da sekularne ili građanske religije nastaju u okviru nacionalnih država, te da one nastaju sakralizacijom vrijednosti koje se, u većini slučajeva, ne poistovjećuju sa dominantnim religijskim institucijama nego predstavljaju sakralizirani izraz onoga što Rousseau naziva *volonté générale*. Međutim, u okviru datog poglavlja pitanje da li postoje građanske ili političke religije koje svoju snagu i legitimaciju crpe iz dominantnih, tradicionalnih religijskih sistema ostaje neodgovoreno. Dato pitanje je od krucijalnog značaja za razumijevanje ne samo teorijskog i metodološkog smjera sociologije religije unutar bosanskohercegovačkih akademskih krugova nego i “religijsko-političkog problema” koji je, sukladno nauku Roberta N. Bellaha, inherentan svim društvima, a čini nam se, ponajviše tranzicijskim društvima kakvo je bosanskohercegovačko.

Uprkos činjenici da bosanskohercegovačko društvo predstavlja svojevrsan “sociološki laboratorij” (Robert Park) u kojem sociolozi različitih disciplinarnih usmjerenja, a posebno sociolozi religije, mogu eksperimentirati, opservirati i analizirati varijetete društvenih fenomena, sociologija u cijelosti – uključujući teorijske uvide ostvarene na polju sociologije religije – zauzima marginalno mjesto u društvu. Razlog postojanja takvog odnosa prema društveno-humanističkim znanostima, a napose sociologiji, sastoji se ne samo u logici “društva znanja” (Nijaz Ibrulj, 2005) nego i kritičkoj dimenziji sociologije, pod čijom se skrupuloznom analizom reveliraju atrociteti koji su svojstveni tranzicijskim društvima. U tom kontekstu postaje jasno zašto identitetska teorija religije čak i u sociologiji religije bosanskohercegovačkih akademskih krugova predstavlja relativno marginalnu teorijsko-epistemološku poziciju.

Iako neki od udžbeničkih prikaza teorija religije uspješno klasificiraju neke od ključnih teorijskih perspektiva – kao što je studija *Religija u zrcalu teorija* (2016) sociologa Ivana Cvitkovića – identitetska teorija religije kao teorijski program koji je razradio Hans Mol ne pojavljuje se u okviru njih. Ivan Cvitković jedno poglavlje unutar spomenute knjige posvećuje analizi “teorije identiteta”. Međutim, njegovo izlaganje, koje smjera analizi religije kao konstitutivnog elementa kako kolektivnih, tako i personalnih identiteta, ne uključuje osvrt na identitetsku teoriju religije Hansa Mola. Uprkos tome, nužno je da naglasimo da Cvitković u svojoj analizi, bez referiranja na Hansa Mola, ističe kako religija funkcionira kao konstitutivni element kolektivnih identiteta u kontekstu tranzicijskih društava koja su nastala raspadom SFRJ.

“Religijski nacionalizam se često javlja uslijed nedostatka (ili slabosti) sekularnog nacionalizma. Takvu situaciju smo imali u SFRJ kada je uslijed nedostatka (ili potisnutosti) hrvatskog, srpskog, bošnjačkog nacionalizma jačao katolički, pravoslavni i muslimanski nacionalizam. Religijski nacionalizam se najčešće javlja u situacijama empirijske podudarnosti religijskog (konfesionalnog) i nacionalnog identiteta (kao što je to kod Hrvata, Srba i Bošnjaka.” (Cvitković, 2016, 292)

Iako analiza koju Cvitković elaborira ne uključuje elemente identitetske teorije religije Hansa Mola, ona razrađuje eksplanatorni okvir razumijevanja religijskog nacionalizma kao kolektivnog sistema identifikacije koji nastaje u tački presijecanja religije i nacionalnog identiteta. U kontekstu bosanskohercegovačkih socioloških akademskih krugova religijski nacionalizam kao takav postaje sve prisutnija forma istraživanja religije – bilo da se radi o studijama koje su orijentirane isključivo na razumijevanje religijskog nacionalizma u okviru tranzicijskih društava ili o komparativnim studijama religijskog nacionalizma.

Studija *Za naciju i boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma* (2006), čiji je autor sociolog Dino Abazović, predstavlja jednu takvu studiju koja uključuje analizu religijskog nacionalizma kako u kontekstu Bosne

i Hercegovine, tako i u nekim religijama suvremenog svijeta. Abazović u svojim analizama religijskog nacionalizma pravi odmak od razumijevanja nacionalizma kao političke religije, te dati fenomen radije tumači iz perspektive teorija nacionalizma. U kontekstu analize koju Abazović izlaže religijski nacionalizam figurira u obliku “modernističke paradigme [koja] nastaje najčešće kao substitut (post)civilnog ili (post)etničkog nacionalizma” (Abazović, 2006, 17). U tom smislu, Abazović ističe da se religijski nacionalizam koji (ni)je endemičan za tranzicijska društva javlja kao faktor prijetnje opstojnosti građanskog poretka i bosanskohercegovačkog društva uopće.

“Nosioци religijskog nacionalizma protive se modernom (sekularnom) nacionalizmu i nacionalnim pokretima koji u svojim teorijskim i ideološkim postavkama insistiraju na dominaciji (supra)-nacionalnog nad drugim identitetima i pripadnostima (tako npr. vjerskim ili povijesnim). Stoga je religijski nacionalizam u pozitivnoj korelaciji sa procesima koji priječe stvaranju zajedničkog državnog identiteta, dakle identiteta koji nastaje po osnovi asimilacije kao građanske uključenosti.” (Ibid, 107)

U kontekstu prethodno navedenog možemo zaključiti da diskursom sociologije (religije) u bh. sociološkoj zajednici, te razumijevanju veza koje religija, na ravni konstitucije kolektivnih identiteta, tvori sa nacionalnim ili etničkim partikularnim identitetima, dominiraju teorije religijskog nacionalizma. U tom smislu, prethodno navedena teorijska promišljanja religijskog nacionalizma derivirana su i elaborirana u odnosu na teorije nacionalizma. Međutim, uprkos činjenici da prethodno spomenuti sociolozi u svojim analizama religijskog nacionalizma ne uključuju teorijske postulate identitetske teorije religije Hansa Mola, date teorije konvergiraju u tački razumijevanja religijskog nacionalizma kao konstitutivnog elementa društvene stvarnosti bosanskohercegovačkog društva. Međutim, njihovu tačku divergencije ili razlike koje postoje između identitetske teorije religije i teorija (religijskog) nacionalizma sastoje se u distinktivnim analitičkim kategorijama kojima se sociolozi

služe u analizi religije i njene veze sa kolektivnim identitetima; dok teorije nacionalizma koncept religijskog nacionalizma uzimaju kao ključni za svoje analize, identitetska teorija religije, kao teorijski program sociologije religije, pribjegava korištenju termina kao što su građanska i politička religija. U kontekstu sociologije religije “religijski nacionalizam” predstavlja tek jedan tip od nekoliko varijeteta u kojima političke religije figuriraju na iskustvenom nivou.

Razliku u pristupu analizi religije i njene uloge u stvaranju kolektivnog identiteta između onih teorija koje bi se mogle klasificirati kao teorije (religijskog) nacionalizma i identitetske teorije religije unutar bh. sociološke misli najbolje ocrta teorijski program sociologa Tomislava Tadića koji se, u biti, bavi problemom religijskog nacionalizma u bh. društvu ili onim što Tadić naziva “konvergentnim političkim religijama”. Na tragu identitetske teorije religije i sociološkog diskursa o građanskim religijama, Tadić u djelu koje nosi naziv *Ecclesia Leviathana: sociogeneza konvergentnih političkih religija* (2021) analizi religijskog nacionalizma pristupa iz sintetičke perspektive koja se, između ostalog, sastoji od načela identitetske teorije religije Hansa Mola i Tadićevog teorijskog programa koji počiva na razumijevanju “sociogeneze konvergentnih političkih religija”. U tom smislu, religijski nacionalizam kao repozitorij identitarnih obrazaca za Tadića ne predstavlja ništa drugo do sakralizirani etnoreligijski identitet partikularnih etničkih zajednica prisutnih u Bosni i Hercegovini, koji na iskustvenom nivou figurira u obliku konvergentnih političkih religija. Međutim, nužno je naglasiti da, u kontekstu analize koju Tadić izlaže, *konvergentne* političke religije predstavljaju tek jedan tip u klasifikaciji *varijeteta* političkih religija. U tom smislu, već postojećim klasifikacijama političkih religija – kao što je ona Johna Willsona ili pak Johna Colemana – mogao bi se dodati tip konvergentnih političkih religija.

“Konvergentne političke religije su, dakle, negativne društvene pojave karakteristične za društva u tranziciji, osobito uočljive u

Bosni i Hercegovini nakon potpisivanja Daytonskog mirovnog sporazuma 1995. godine. [...] *Konvergentne političke religije* vežu se za demokratska društva u tzv. tranziciji. Za razliku od svih drugih oblika i formi fenomena koji nazivamo *političke religije*, konvergentne su samo one koje se zasnivaju na striktnoj kolaboraciji između elemenata realne politike i tradicionalnih religijskih zajednica. U slučaju fenomena *socijalne konvergenције*, dakle, imamo posla sa preklapanjem vrijednosti politike i religije u vrlo tradicionalnom sociološkom značenju ovih pojmova.” (Tadić, 2021, 263-264)

U kontekstu Tadićeve analize konvergentnih političkih religija, koje su, u izvjesnom smislu, *endemični oblici identifikacije* karakteristični za tranzicijska društva, između ostalog, dominiraju elementi identitetske teorije religije Hansa Mola. Prisustvo identitetske teorije religije u Tadićevim analizama vidljivo je ne samo u prethodno citiranom djelu nego ujedno i u tekstovima u kojima se autor bavi analizom bosanskohercegovačkog društva iz ugla sociologa religije. Naime, radi se o tome da Tadić u analizi odnosa identiteta i onog svetog, sukladno postulatima identitetske teorije religije, konstantno ističe da “sintetički identiteti” – kao što su oni sakralizirani posredstvom djelovanja konvergentnih političkih religija – mogu funkcionirati kao “faktor sociokulturalne integracije i kao faktor sociokulturalne dezintegracije, a što se očituje u konsekvencama koje sakralizirani identitet ima po realne društvene odnose” (Tadić, 2020, 59). U tom smislu, Tadić u svojim analizama preuzima Molovu kritičku nastojenost prema funkcionalističkim teorijama koje prenaplašavaju integrativne funkcije svojstvene religijama, a koja se sastoji u sljedećoj opasci:

“Identitetska teorija religije slaže se da religija ima integrirajuću funkciju, ali ona modificira ovu poziciju na dva načina. Prije svega, tvrdi da se ova integracija odvija na različitim nivoima, koji nisu nužno i isključivo u skladu jedni s drugima. [...] integracija svakog od ovih nivoa može dovesti u pitanje integritet drugog

‘identiteta’ ili cjelovitosti. Drugim riječima, sakralizacija etničke zajednice putem rituala i moralnih obaveza može olabaviti tkanje društva čiji je dio.” (Mol, 1979, 26)

U kontekstu prethodno navedenog možemo zaključiti da identitetska teorija religije predstavlja eksplanatorni okvir koji je plauzibilan za analizu religije – a to ovdje znači kolektivnih identiteta sakraliziranih posredstvom djelovanja “konvergentnih političkih religija” – u kontekstu tranzicijskog bosanskohercegovačkog društva. Identitetska teorija religije kao takva ne samo da uspješno locira sakralna uporišta (političke) moći, u čijoj je naravi da “u otvorenom ili prikriivenom obliku održava zbiljsku političku religiju” (Balandier, 1998, 96), nego i razumijeva procese sakralizacije identiteta koji se odvijaju na tri etnička fronta i na takav način doprinose destabilizaciji već krhkog i procesima tranzicije (de)konstruiranog, društvenog sistema. U tom smislu, od krucijalnog su značaja načela identitetske teorije religije koja iluminiraju one latentne, usputne posljedice sakralizacije određene etničke zajednice putem rituala ili moralnih obaveza. Tako, naprimjer, obilježavanje 9. januara kao neustavnog dana Republike Srpske, u kontekstu identitetske teorije religije, je dvodimenzionalno. Naime, radi se o tome da, s jedne strane, ritual koji smjera sakralizaciji izvjesnih partikularističkih identiteta i vrijednosti generira solidarnost unutar jednog etničkog “tabora”, dok, s druge strane, djeluje destabilizirajuće na (ne)postojeći kolektivni identitet.

Na kraju ovog poglavlja, koje kazuje o (ne)prisutnosti identitetske teorije religije u bh. sociološkim krugovima, zaključujemo da je marginalnost identitetske teorije religije neopravdana. U tom smislu, ovaj rad predstavlja svojevrsan poduhvat upoznavanja akademske zajednice, ali i šire čitalačke publike sa značajem identitetske teorije religije.

5.0 Umjesto zaključka: dosezi identitetske teorije religije

Sociologija religije Hansa Mola ili identitetska teorija religije, bez obzira na njoj osobitu eksplanatornu moć i doprinose koje je dati teorijski

program ostvario na polju poduhvata da se redefinira znanstvena paradigma matične sociološke discipline kojoj pripada – naime, sociologija religije – unutar studija o religiji nezasluženo zauzima marginalno mjesto. Međutim, bez obzira na činjenicu što identitetska teorija religije ne ulazi u opseg teorijskog korpusa kanoniziranih djela i teorija iz oblasti sociologije i antropologije religije – misao Hansa Mola, koja je iznjedrila identitetski model religije – iako nedovoljno priznata – predstavlja jednu od temeljnih struja mišljenja koje su pomogle oblikovati znanstveni horizont discipline u jeku krize sekularizacijske hipoteze. U tom smislu, Molova teorijska promišljanja iznesena u okviru djela *Identity and the Sacred: Sketch for a Social Scientific Theory of Religion* (1976) presudno su utjecale ne samo na paradigmatički okret koji je – na nivou internacionalnih akademskih socioloških zajednica – obilježio suvremenu sociologiju religije, nego i okret koji je u mnogome odredio pravac konstitucije sociološke perspektive o religiji unutar marginaliziranih akademskih krugova.

Ciljevi kojima ovaj rad stremlji mogu se podijeliti u dvije kategorije: naime, *teorijske* ciljeve, koji se tiču razumijevanja metodoloških aspekata identitetske teorije religije, i *empirijske* ciljeve, koji se tiču implementacije date teorije u analizama religije. U tom smislu, glavni teorijski cilj rada bio je pokazati doprinose i suvremene dosege identitetske teorije religije u kontekstu metodološkog i paradigmatičkog značaja sociologije religije Hansa Mola za sociologiju religije u cijelosti. Razumijevanje doprinosa i suvremenih dosega sociologije religije Hansa Mola bilo je obilježeno svojevrsnom potragom za teorijskim koordinatama identitetske religije koje su definirane u odnosu na koncizno elaboriranu teorijsku analizu promjena koje su se desile na teorijskom i metodološkom planu sociologije religije. S druge strane, empirijski ciljevi rada neodvojivi su od poduhvata da se na temelju analize imanentne prisutnosti religije u “javnoj sferi” pokaže kako plauzibilnost, tako i znanstvena upotrebljivost identitetske teorije religije u analizi religije i njene veze s identitetom, politikom i kulturom. U tom kontekstu i kroz kritiku

sekularizacijske hipoteze ukazali smo na nastanak novih religijskih oblika koji – na iskustvenom i nivou sociološke analize – figuriraju u obliku funkcionalnih ekvivalenata tradicionalnih monoteističkih religija.

Identitetska teorija religije kao teorijski program Molovog razumijevanja religije, koji je koncept identiteta učinio fulkrumom “socio-znanstvene teorije religije” predstavlja plauzibilan eksplanatorni okvir za razumijevanje empirijskih varijeteta u kojima ono sveto figurira kako unutar “primitivnih”, tako i “modernih” društava. U tom smislu, identitetska teorija religije kao takva predstavlja “ultimativnu” matricu razumijevanja religije. Međutim, treba naglasiti da Hans Mol ne nastoji identitetsku teoriju religije hipostazirati kao krajnju sociološku instancu razumijevanja religije niti identitetska teorija religije – iako je njena eksplanatorna moć prevelika – ni u kom slučaju ne nastoji “staviti tačku na i” teorijskog razvoja sociologije religije.

Iz tog razloga nužno je naglasiti da Molov poduhvat skiciranja nacrtu za identitetsku teoriju religije ne predstavlja sociološki hvalospjev novoj paradigmi za sociologiju religije, nego uključuje i one kritičke osvrtne koji relativiziraju socioznanstvenu perspektivu svojstvenu identitetskom modelu religije. U tom smislu, jedna od kritika koja je upućena identitetskoj teoriji religije tiče se Molovog razumijevanja religije kao mehanizma sakralizacije identiteta. Naime, radi se o tome da sociolozi u nastojanju da definiraju religiju još uvijek pribjegavaju njenom definiranju u kontekstu supstantivnih definicija religije, koje religiju konceptualiziraju kao “vjerovanje u duhovna bića”. Dok su takve definicije religije sužene i ne uključuju varijetete religijskih oblika i onog svetog, Molova definicija – kako kritičari ističu – je odviše široka i inkluzivna, te kao takva zamagljuje analitičku granicu između onoga *što religija jest* i *što religija nije*. No, takva kritika predstavlja stvar sukoba metodoloških programa.

Znanstveni potencijal identitetske teorije religije je neiscrpan. Identitetska teorija religije, zahvaljujući njoj svojstvenom interdisciplinarnom

karakteru, može biti kombinovana sa različitim metodološkim programima teorija o religiji – bez obzira na to da li se radi o antropološkim, fenomenološkim, etnološkim, funkcionalističkim ili pak teorijama nacionalizma – i kao takva učestvovati u procesu stvaranja sintetičkih perspektiva razumijevanja religije. U tom smislu, dosezi identitetske religije ograničeni su samo marginalnim mjestom koje joj je dodijelio kanonizirani sociološki diskurs o religiji.

BIBLIOGRAFIJA

1. Abazović, D. (2006): *Za naciju i boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma* (engl. *For the Nation and God: The Sociological Definition of the Religious Nationalism*). Sarajevo: Magistrat.
2. Balandier, G. (1998): *Politička antropologija (Political Anthropology)*. Zagreb: Politička kultura.
3. Bellah, R. N. (2003): *Pogažen zavet: američka građanska religija u doba iskušenja (The Broken Covenant: American Civil Religion in the Age of Trial)*. Beograd: Biblioteka XX vek.
4. Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
5. Cristi, M. (2001): *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
6. Cvitković, I. (2016): *Religija u zrcalu teorija (Religion in the Mirror of Theories)*. Sarajevo: CEIR – Centar za empirijska istraživanja religije.
7. Dirkem, E. (1982): *Elementarni oblici religijskog života (The Elementary Forms of the Religious Life)*. Beograd: Prosveta.
8. Filipović, M. (2015): *Utemeljenje sociologije kao nauke: predavanje za studente doktorskog studija iz sociologije (The Establishment of Sociology as a Science: A Lecture for the Doctoral Students)*. Sarajevo: Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu.
9. Golubović, Z. (1999): *Ja i Drugi: antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta (The Self and the Other: Anthropological Investigations of Individual and Collective Identity)*. Beograd: Republika.
10. Hamilton, M. (2003): *Sociologija religije (The Sociology of Religion)*. Beograd: Clio.
11. Hedetoft, U. (2009): *Nationalism as Civil Religion and Rituals of Belonging before and after the Global Turn*. In: Hvithamar, A., Warburg, M., Jacobsen, B. (ed.) (2009): *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalisms and Globalisation*. Leiden. Boston: Brill, 253-271.

12. Ibrulj, N. (2005): *Stoljeće rearanžiranja: eseji o identitetu, znanju i društvu* (A Century of Rearrangements: Essays on Identity, Knowledge and Society). Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria.
13. Luckmann, T. (1967): *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.
14. Mol, H. (1976): *Identity and the Sacred: Sketch for a Social Scientific Theory of Religion*. Blackwell Publishers.
15. Mol, H. (1979): *The Identity Model of Religion: How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan*. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6(1/2), 11-38. (Članak dostupan na: <http://www.jstor.org/stable/30233189>. Zadnji pristup: 24. 5. 2022).
16. Muharemović, V. (2019): *Osnovi sociološkog karakteriziranja sopstva i individualnog identiteta* (The Basis of the Sociological Characterization of the Self and Individual Identity). *Sophos: časopis mladih istraživača*, (12), 11-31. (Članak dostupan na: <https://ziink.files.wordpress.com/2019/12/sophos-12.pdf>. Zadnji pristup: 01. 06. 2022).
17. Otto, R. (1983): *Sveto* (The Idea of The Holy). Sarajevo: Svjetlost.
18. Stark, R. (2017): *Why God?: explaining religious phenomena*. West Conshohocken: Templeton Press.
19. Tadić, T. (2020): *Ogledi iz sociologije religije: hazarderstvo javnih religija* (Essays in the sociology of religion: the hazardousness of public religions). Sarajevo: Academia Analytica: društvo za razvoj logike i analitičke filozofije u BiH.
20. Tadić, T. (2021): *Ecclesia Leviathana: sociogeneza konvergentnih političkih religija* (Ecclesia Leviathana: The Socio-genesis of Convergent Political Religions). Sarajevo: Academia Analytica.
21. Varacalli, J. A. (1984): *Review of Meaning and Place: An Introduction to the Social Scientific Study of Religion; The Firm and the Formless: Religion and Identity in Aboriginal Australia*, by H. Mol. *Review of Religious Research*, 26(2), 198-200. (Tekst dostupan na: <https://www.jstor.org/stable/3511709>. Zadnji pristup: 27. 05. 2022).
22. Weber, M. (1968): *Metodologija društvenih nauka* (The Methodology of the Social Sciences). Zagreb: Globus.