

Sekularizacija, antisekularizacija i suvremena revitalizacija religije

Stipe Tadić

e-mail: stipan.tadic@pilar.hr

U radu se na temelju novovjekovnih društvenih promjena pokušava detektirati stanje religije i religijskih promjena u sekulariziranom društvu. Prelaskom iz srednjovjekovlja i feudalnog sakraliziranog društvenog uređenja u moderno društvo, religija sve više gubi ne samo središnje značenje nego i mjesto na gotovo svim područjima od kulture i znanosti do etike i obrazovanja. Takvom stanju stvari u modernom društvu bitno je pridonijela racionalizacija života, koja je zasigurno i kamen temeljac modernog društva. Racionalizacija pak vodi k racionalizmu, a sekularizacija radikalizaciji svjetovnosti i sekularizmu. Radikalizacija sekularizacije, međutim, gotovo u pravilu rađa novim religijama. Dok su mnogi suvremeni seizmografi religijskog fenomena nastojali proniknuti pojavak sekularizacije, dotle su drugi opravdano primjećivali da se teorija sekularizacije temelji na rezultatima istraživanja tradicionalne crkvene religije, te da ona nema što reći o suvremenom buđenju

Ključne riječi: sekularizacija, antisekularizacija, revitalizacija religije, moderna, postmoderna.

UDK: 27, 2-635, 2-636

Pregledni rad

Primljeno: 1. veljače 2007.

Prihvaćeno: 10. veljače 2007.

želje za neposrednim doživljajem i iskustvom svetoga i njegovu »povratku« novim religijskim grupama i pokretima. Potkraj šezdesetih godina prošlog stoljeća pa sve do danas dolazi ne samo do stagniranja sekularizacije nego i do pravih antisekularizacijskih »pobuna«. A antisekularizacija je po sebi i na izravan način reakcija na pretjeranu svjetovnost svijeta i eklezijalno »paktiranje« s tim i takvim svijetom. Samo u akcentima doživljajnog, emotivnog, zajedničarskog, osobnog, iskustvenog, »bitnog«, u novim religijskim i eklezijalnim pokretima sociolog (religije) može »pročitati« i(sta) obilježja postmoderne pobune protiv vjere u razum, znanost, svjetovne religije, globalne ideologije i utopije, pravi fujasko obećanja nove ljevice i njezinih »revolucionarnih« obećanja. Nandanja i očekivanja moderne nisu se ostvarila niti su se mogla ostvariti. Vjera u znanost, napredak i realizaciju pravednoga društva (parareligija) nije mogla biti primjerena zamjena autentičnoj religiji i religioznosti.

Pedesetih i šezdesetih godina prošloga stoljeća sociolozi (religije) najviše su se bavili fenomenom sekularizacije, laicizacije, posvjetovnjačenja, odnosno procesom odvajanja ljudskih životnih područja od vezanosti uz religiju i religijske institucije. Štoviše, smatrali su to neophodnim procesom, koji će dalje progresivno nastaviti svoj linearni (pobjedonosni) hod u suvremenom društvu. Premda u ovom članku više pažnje želimo posvetiti suvremenom fenomenu (post)moderne revitalizacije religije, potrebno je, zbog boljeg razumijevanja same stvari, reći nešto i o procesu sekularizacije, koji je ne samo vremenski prethodio nego i posljedično utjecao na »povratak svetoga«¹, odnosno suvremenu revitalizaciju religije i religioznosti. I to ne samo u svim svojim različitim i raznorodnim postmodernim, subjektivističko-individualističkim i latentnim »licima i maskama«², nego i u ponovnom oživljavanju predmodernih manifestno-kolektivističkih oblika religijskoga u formi ekstremističko-bojovnih fundamentalizama ili pak prekrivenog i/ili očiglednog pretkoncilskog integrizma. I jedno i drugo očitovanje religijskoga u suvremenom svijetu, naime, može se interpretirati i razumjeti i kao pobuna suvremenog čovjeka protiv radikalne sekularizacije i/ili cjelovitog posvjetovnjenog svijeta. A radikalna sekularizacija unutar samih religijskih institucija i skupina u pravilu uvijek rađa nova religijska buđenja, obnove, gibanja, pokrete³, ... Burna dvomilenijska povijest kršćanstva to je dostatno posvjedočila.

Fenomen i proces sekularizacije

U svakoj suvremenoj diskusiji o fenomenu religije i religioznosti gotovo neizbježno se raspravlja i o fenomenu i procesu sekularizacije, posvjetovnjenja, desakralizacije i dekristijanizacije. Mnogi su sociolozi religije, želeći rasvijetliti taj uistinu vrlo kompleksan fenomen, o tome napisali pozamašne studije. Naš fenomenolog i sociolog religije blagopokojni Jakov Jukić (Željko Mardešić),⁴ tome rasvjetljavanju pridonio je vrlo velik obol.

¹ J. JUKIĆ, *Povratak svetoga*, Split, Crkva u svijetu, 1988.

² J. JUKIĆ, *Lica i maske svetog*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1998.

³ S. TADIĆ, *Tražitelji Svetoga*, Zagreb, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Studije, 2002.

⁴ O tome svjedoči njegov cjeloviti opus. Najcjelovitije shvaćanje Jakova Jukića (Željka Mardešića) o fenomenu sekularizacije i sekularizacij-

U ovom se radu, međutim, ne možemo opširnije baviti problematikom vezanom uz poimanje fenomena sekularizacije, njegovim procesom i značenjem za religijske promjene u modernom društvu, nego se samo velikim koracima osvrnuti na neke bitne momente koji se odnose na navedene probleme.

Višeznačan i vrlo kompleksan pojam sekularizacije odnosi se na cijelu lepezu raznorodnih, slojevitih i vrlo složenih značenja: od pravnog poimanja oduzimanje crkvenih posjeda, samostana i biskupijskih područja i njihova prijelaza u državno vlasništvo (od Westfalskog mira 1648. tijekom francuske revolucije 1789., a potom prema njezinu uzoru i u drugim zemljama), preko »sekularizacije« klerika, tj. njihova »svođenja« na laički stalež, do cjelovite i posvemašnje krize i opadanja i/ili gubljenja relevantnosti religije i religioznosti u suvremenom svijetu.

Naime, kao jedno od najvažnijih obilježja modernih⁵, razvijenih društava naglašava se kriza i opadanje religije uopće. Tako-

skih procesa nalazi se u tematskom broju *Nove Prisutnosti* (IV/2, 2006), koji je posvećen osobi i djelu pok. predsjednika Kršćanskog akademskog kruga Željku Mardešiću. Akademiku I. Supičiću, uredniku *Nove prisutnosti*, i prof. S. Tomiću za to dugujemo osobitu zahvalnost.

⁵ Ne želeći detaljnije ulaziti u problematiku povijesnog razdoblja i procesa prelaska društva iz predmodernog, sakraliziranog u moderno desakralizirano društvo, potrebno je reći da se stručnjaci uglavnom ne slažu glede nastajanja modernog društva. U svakom slučaju radi se o prijelazu iz srednjega vijeka u novi. Neki smatraju da je moderno društvo nastalo negdje na razmeđu između XII. i XVII. st. Taj se prijelaz iz srednjovjekovne Europe u moderno razdoblje može posve različito odrediti, već prema vidu koji se u novom vijeku posebno želi naglasiti. Ako se, primjerice, uzme kao polazište prodor »moderne« individualne religioznosti (*devotio moderna*), onda početak treba tražiti u XIV. st. Ako se kao mjerilo uzme struktura društva, rušenje feudalnog crkvenog poretka i feudalne društvene paradigme, tek bi se francuska revolucija mogla smatrati prekretnicom. Uzme li se kao kriterij ekspanzionistička europska politička dominacija, onda su otkrića novih kontinenata i novih preoceanskih zemalja bila ona koja su bila ključna za nestajanje srednjovjekovnog društva i nastanak novoga. To je ujedno i početak prosvjetiteljstva (u širem smislu riječi), koji znači nešto posve novo u europskoj povijesti. U filozofiji dominira pozitivizam i evolucionizam, u religiji sekularizacija i dekristijanizacija, u društvenoj zbilji individualna sloboda i ljudska prava, a u politici parlamentarizam i pojava stranaka, u gospodarstvu slobodno tržište i nagli rast tehnološkog ustroja, a u umjetnosti avangardizam i prekid s tradicijom (Jukić, 1995, 7). To je ujedno i vrijeme nastanka prvih nacionalnih država na tlu Europe.

der se konstatira da moderna društva postaju sve više sekularna te da sveto i nadnaravno, dakle religijsko, u njemu sve više i više gubi svoje značenje. I to ne samo glede gubljenja važnosti i utjecaja religijskih institucija na društvo, nego naprosto i gubljenja važnosti i utjecaja religije i religijskoga uopće. Sekularizacijski procesi, dakle, zahvaćaju sve. Ne samo moderno društvo i eklezijalne (religijske) strukture, nego i svijest suvremenog čovjeka. Potrebno je stoga djelovanje sekularizacijskih procesa promatrati na tri razine: prva obuhvaća i zahvaća društvo, druga obuhvaća i zahvaća Crkvu, a treća obuhvaća i zahvaća pojedinca⁶. Sekularizacijski procesi na prvoj, društvenoj razini znače opadanje autoriteta religijskih institucija (ili elita) na ostale institucionalne sfere života. Druga razina znači opadanje moći, odnosno kontrole religijskih hijerarhijskih struktura nad njima subordiniranim vjernicima unutar religijskih institucija, odnosno osjećaj slobode ljudi da vjeruju i/ili ne vjeruju i ponašaju se na različit pa čak i suprotan način od onoga propisanog shvaćanjima eklezijalnih, odnosno religijskih autoriteta. Drugim riječima, ljudsko shvaćanje i ponašanje obilježeno je autonomijom i izborom, a to onda vodi k *sekularizaciji svijesti* suvremenog čovjeka, odnosno trećoj individualnoj razini sekularizacije, koja rezultira *individualizacijom i privatizacijom* religije.

Njemačka klasična sociologija religije potkraj XIX. i početkom XX. st. prva je počela ozbiljnije i sustavnije obrađivati pojam i značenje sekularizacije. Premda je opus Maxa Webera gotovo cjelovito usmjeren prema toj temi, on ne upotrebljava, osim mjestimice, u svojim djelima taj termin. Kod njega za fenomen sekularizacije u današnjem smislu riječi prevladava termin *Entzauberung* (rasčaranost). On naime govori o sveobuhvatnom procesu *racionalizacije* modernog društva, a time i gubljenja prostora za religiju i religijsko u suvremenom društvu. No već je u srednjem vijeku došlo do oštre podjele između razuma i osjećaja, a fenomen religijskog (kompozitum jednoga i drugoga) reduciran na spoznajni proces. Preko stvorenja razum uzročno-posljedičnim zaključivanjem dolazi do Stvoritelja (Toma Akvinskog). Njemački idealizam tu racionalizaciju i redukcionizam vjere vodi dalje do tvrdnje da Bog ne prodire u čovjekovu empirijsku

⁶ Ž. MARDEŠIĆ, Kršćanstvo i sekularizacija, *Diacovensia*, 2000, br. VII, i u: *Nova prisutnost*, IV/2, 2006, str. 265-274.

(iskustvenu) spoznaju. Hegel je u svojoj kritici Schleiermачera radikalno zanjekao svaku mogućnost iskustvenog, čuvstvenog doživljavanja vjere. Osjećaji naime, prema njemu, uopće ništa ne dokazuju, ostaju dvoznačnima, te se stoga vlastiti religiozni doživljaji moraju zadržati za sebe. Tako religija ne postaje samo *razumska stvar* nego postaje *privatna stvar* svakog pojedinca. Tu se, čini nam se, korijeni svako sekular(izira)no mišljenje o *irelevantnosti religije za društvo*. Tko zna što je čemu prethodilo: praktično sekularno ponašanje tom mišljenju ili je pak sekularizirana misao bila uzrokom sekulariziranoj praksi.

Vrijeme je to prosvjetiteljstva, uznositog napredovanja prirodnih (empirijskih) znanosti i neograničenog *vjerovanja* u materijalni progres kao rješenje svih ljudskih problema. Prosvjetitelji su, naime, u počecima vrlo ideologizirano držali da će (pozitivna) znanost potpuno istisnuti religiju i da će (»po sistemu klackalice« isključivosti – više znanosti manje religije!), religija potpuno nestati. Desakralizacija, kao društveni fenomen svjetskih razmjera, potpuno je oprečna sakralizacijskom ustrojstvu srednjovjekovnog društva. No do te i takve desakralizacije dovelo je ipak *kultno vjerovanje* u čovjekovu autonomnost od transcendentnog, njegovu »*punoljetnost*« (*sapere aude!*) i znanstveni i tehnički linearni progres.

Navedena teza o posvjetovljenju društva, kao i sama činjenica posvjetovljenja, nametnula je potrebu da se proces sekularizacije⁷ pobliže odredi i objasni. Spomenuli smo da u Weberovu shvaćanju industrijskog društva možemo naći jednu od najraširenijih konstatacija teze o posvjetovljenju društva. Prema njegovom shvaćanju za moderno industrijsko društvo karakteristična je racionalizacija i intelektualizacija i nadasve *demistifikacija* svijeta. Svijet više nije obavijen nimbusom tajanstvenosti i čarolijom kozmičkih sila; nadnaravno je »protjerano« iz društva.

⁷ Proces sekularizacije usko se vezuje uz modernizaciju društva, što je višeznačan, složen i sveobuhvatan proces čitavog niza međusobno povezanih različitih društvenih promjena (industrijalizacije, urbanizacije, migracije, društvene diferencijacije, profesionalizacije, specijalizacije). Sve te promjene vode prijelazu iz starog, tradicionalnog sakraliziranog društva u moderno, suvremeno sekularizirano društvo.

Velik broj sociologa prihvatio je Weberovu interpretativnu osnovu. Tako, primjerice, Bryan Wilson slijedeći Webera drži da su naročito četiri čimbenika potaknula razvoj racionalnog mišljenja i *racionalističkog* (a ne samo racionalnog!)⁸ gledanja na svijet: prvo asketski protestantizam, naročito u verziji kalvinizma, o kojem Weber govori, stvorio je etiku koja je racionalna, kontrolirana, pragmatična i antiemocionalna. Drugo, racionalna organizacija društva, po kojoj su ljudi u industrijskom društvu trajno uključeni u racionalne organizacije – poduzeća, javne službe, obrazovne ustanove, vladu, državu – koje im nameću racionalno ponašanje. Treće, veće poznavanje društvenog i prirodnog svijeta, što je rezultat razvoja fizike, bioloških i prirodnih znanosti. On tvrdi da se to znanje temelji na razumu, a ne na vjeri. Wilson kaže da je znanost ne samo objasnila mnoge aspekte života i materijalne sredine na način koji više zadovoljava (negoli religija!), nego je također ponudila *verifikaciju* svojih objašnjenja u obliku praktičnih (tehničko-tehnoloških) rezultata. Četvrti čimbenik, drži on, jest razvoj racionalnih ideologija i organizacija, kojima se rješavaju društveni problemi. Sveobuhvatne ideologije i organizacije poput sindikata nude praktična rješenja problema. Religija pak svojim obećanjima pravednosti i nagrade u zagrobnom životu ne daje vidljive i učinkovite rezultate.⁹ On zapravo nastoji dokazati da je racionalno gledanje na svijet oštro suprotstavljeno religiji.

Dobbelaereove teze

Slično mišljenje zastupa i Peter Berger. On tvrdi da ljudi u zapadnim društvima sve više promatraju svijet i svoje vlastite živote bez pomoći religijskih interpretacija. To onda znači da, uz sekularizaciju društva i kulture, sekularizacija ima i svoju *subjektivnu stranu* a to za posljedicu ima »sekularizaciju svijesti«. On tvrdi da je »ključna varijabla sekularizacije proces racionalizacije, koji je nužan rekvizit za nastanak bilo kakvog industrij-

⁸ Treba razlikovati pojam racionalnosti od *racionalizma kao ideologije*, koja opravdava takvo ponašanje, kao i pojmove sekularizacija i sekularizam (ideologiju koja opravdava sekularizaciju).

⁹ B. VILSON, *Religion in Secular Society*, 1966.

skog društva modernog tipa«. ¹⁰ M. Y. Yinger također ističe da je sekularizacija jednaka procesu gubljenja značenja uloge religije u društvu, a time i onih funkcija koje je nekada imala. Mišljenje R. Caporale i A. Grumellia uglavnom je suglasno s prethodnim kad tvrde da je sekularizacija »proces odvajanja društva i kulture od utjecaja vjerskih institucija, kao i općenito smanjenje utjecaja »svetoga« u bilo kom obliku«. ¹¹

Kad je pak o sekularizaciji riječ nikako se ne smije prešutjeti ime Karela Dobbelaerea i njegov pokušaj cjelovitog određenja fenomena sekularizacije izdvajajući njezine bitne dimenzije.

Prva je dimenzija laicizacija, koja označava proces (svjesnog) odvajanja društva od religije, što je mukotrpan i dug povijesni put povezan s procesom racionalizacije društva u kojemu se pojedina područja oslobađaju od utjecaja religije. To se ponajprije odnosi na znanost, politiku, umjetnost, gospodarstvo i etiku. Na kraju toga procesa sama Crkva postaje samo jedna od mnogobrojnih specijaliziranih institucija, koja je izgubila nadležnost nad većinom svojih funkcija koje je tokom povijesti obavljala: odgojem, socijalizacijom i kulturom; te funkcije učinkovitije preuzimaju laičke ustanove. Ta je dimenzija sekularizacije, dakle, usmjerena na društveni proces odvajanja od religije i Crkve.

U drugoj dimenziji sekularizacije riječ je o evidentnoj promjeni religijsko-religiozne situacije u društvu. Radi se o opadanju vjerske prakse, smanjenju broja deklariranih vjernika, slabljenju autoriteta crkvenih normi i propisa za praktični život i njihovu nepridržavanju (čak i kod vjernika) u svakodnevnom životu. Kao pokazatelj te dimenzije sekularizacije spominje se i sve manji broj onih koji su se spremni u potpunosti posvetiti svećeničkom pozivu. Gubljenje prostora za djelovanje Crkvu navodi na sklapanje kompromisa sa svijetom i ustupanja s obzirom na vladajuće norme ponašanja u društvu. To paktiranje i nagodba, odnosno mnogobrojni kompromisi i popuštanje religijskih institucija svijetu i svjetovnom svakako spada među glavne razloge pobune iskustvene religioznosti u novim religijskim i eklezijalnim pokretima.

U trećoj se dimenziji sekularizacije, prema Dobbelaereu, radi o samim religijskim promjenama, u koje je uključena direk-

¹⁰ P. L. BERGER, 1966.

¹¹ R. CAPORALE, A. GRUMELLI, 1972, 56.

tna konfrontacija religijskog sa sekularnim na svim razinama društvenoga života: političkoj, gospodarskoj, kulturološkoj, etičkoj pa čak i psihičkoj. U modernom je svijetu ideja utilitarne pragmatičnosti i interesa stupila na prvo mjesto vrijednosne ljestvice. Praktična učinkovitost i efikasno djelovanje postaju jednim kriterijima djelovanja, a neučinkovita religijska simbolika gotovo je u potpunosti potisnuta. Radi se, dakle, o padu zanimanja ljudi za religijsko uopće (Dobbelaere, 1981, 29).

Kompleksni pristup Jakova Jukića

Složenom i višeznačnom određenju fenomena sekularizacije i krizi religije u industrijaliziranom i urbaniziranom modernom društvu dao je vrlo značajan prilog i J. Jukić. Zapravo kod njega se radi o dekristijanizaciji što je samo uži pojam koji se odnosi na pitanja gubljenja relevantnosti kršćanstva u modernom društvu.¹² On, naime, drži da »nevjernost« svoje korijenje ima u samom središtu vjerovanja, tj. u kršćanstvu. U suvremenom kršćanstvu, naime, sekularizirani vjernici napuštaju svoju vjeru ili joj pak pripadaju samo na formalan ili deklarativan način. Glavna obilježja sekularizacije, prema Jukiću, bila bi ova:

– Pad vjerske prakse: to se može utvrditi kao opća pojava, prisutna u svim modernim društvima. Žarišta su te pojave velika urbanizirana gradska središta koja su religijski indiferentnija negoli periferija, a urbanizirana središta od neurbaniziranih djelova, ali takav trend ne mimoilazi ni ruralne sredine, te se cjelokupan prostor vrlo brzo »religiozno otuđuje«.

– Apstraktnost i beživotnost religije: religiozne vrednote nisu više na vrhu vrijednosne ljestvice i nisu više kadre motivirajuće djelovati na suvremenog čovjeka. Štoviše na ljestvici vrednota suvremenog čovjeka vjera pada sve niže.

– Disolucija dogmatskog vjerovanja: mnogi (deklarativni) kršćani ne prihvaćaju sve dogmatske istine kojima ih Crkva uči, nego samo (biraju) neke temeljne istine svoje vjere. To pak znači da vjerska pripadnost nema za sve vjernike isti smisao.

¹² S tim u vezi vidjeti njegov vrlo instruktivan članak: Kršćanstvo i sekularizacija, *Diacovensia*, 2000, br VII, i u: *Nova prisutnost*, IV/2, 2006. str. 265-164.

– Vjera djece, žena i staraca: na temelju mnogobrojnih empirijskih socioloških istraživanja daje se zaključiti kako su te tri kategorije pučanstva najbrojniji i najredovitiji praktikanti u crkvama. Dakle »nedjelatni građani« najredovitiji su i najbrojniji vjernici.

– Obiteljska vjera, kriza obitelji u svijetu: tradicionalna obiteljska sredina ima gotovo presudno važno mjesto za kvalitetan religiozni život. U suvremenom svijetu, međutim, utjecajem različitih promjena takva je obitelj dovedena u duboku krizu. To je pak onda jedan od mogućih uzroka duboke krize religije.

– Vjera bogatih i nevjera siromašnih: kršćanstvo koje je izvorno vjera siromašnih i potlačenih postaje vjerom bogatih i privilegiranih.

– Vjera bez Crkve (i crkve) i bez svećenika: zbog naglog porasta broja stanovnika u »megapolisima« sve je manje crkvenih prostora. Opada i broj svećenika pa u kleričkim redovima dominiraju stariji svećenici, koji teško mogu shvatiti i još teže prihvatiti suvremeni svijet i prilagoditi se mnogobrojnim i dinamičnim promjenama u društvu pa i u samoj Crkvi.

– Nespремnost Crkve na urbanu revoluciju: Crkva se prilično teško adaptira i snalazi u gradskim sredinama, dok se suvremeni svijet sve više urbanizira.

– Nerazumljivost religijskog jezika: suvremeni čovjek ne razumije religijski govor koji mu je neprimjeren, čak je i liturgijski govor neprilagođen urbanom čovjeku.

– Sukob tehničkog i religioznog mentaliteta: negativne posljedice tehničkog mentaliteta, buka, rastresenost, razdražljivost, dekoncentriranost ne samo da ne pogoduju susretu sa svetim i metafizičkim nego ga i priječe. To pak generira proces sekularizacije odnosno dekristijanizacije (Jukić, 1971, str. 171-134).

Tih devet obilježja, ili točnije kazano simptoma, sekularizacije gotovo na cjelovit način govore o dominantnom stanju stvari ili mjestu religije odnosno kršćanstva u suvremenom svijetu.

Budući da je sekularizacija društva vrlo složen i mnogoznačan fenomen i da nema jedne jedinstvene i općeprihvaćene definicije religije među sociolozima religije, ne može biti niti suglasja u shvaćanju, određivanju i definiranju pojma i procesa sekularizacije. Uzme li se pohađanje obreda i participacija u

njima, te pripadanje religijskoj instituciji kao glavno obilježje religioznosti, a što svakako nisu njezine temeljne odrednice, onda se uistinu može zaključiti da je proces sekularizacije u modernim društvima vrlo uznapredovao. Prihvatimo li pak činjenicu da se religioznost i religiozno u suvremenom društvu sve više individualizira i privatizira, što je također (sociološka) činjenica, te da njezino glavno obilježje nije kolektivno ritualiziranje i institucionalno pripadanje, onda se proces sekularizacije ni približno ne čini dramatičnim. Na taj se način sekularizacija javlja ne samo kao proces posvjetovnjega i gubljenja relevantnosti religije u društvu, nego i kao svojevrsan pročišćivač i katalizator suvremenih religijskih promjena. Religija i religioznost, a poglavito kršćanstvo, gubljenjem nekadašnjeg (crkvenog) političkog utjecaja na društvo, koji je zapravo, valja ponizno priznati, često bio na štetu i Crkvi i kršćanstvu, individualizacijom odnosno poosobljenjem dobile su na evanđeoskoj uvjerljivosti i važnosti kod onih koji su danas neumorni tražitelji neposrednog religioznog doživljaja i iskustva i željni istinskog svjedočenja vjere. Sekularizacija, naime, »proizvodi podjednako vjersku ravnodušnost i produbljenu potrebu za religijom« (Mardešić, 2006, 412). Takvim pristupom sekularizaciji omogućeno je proučavanje obnove religije i religioznosti u postsekularnom i postmodernom društvu, te istraživanje nastanka i djelovanja različitih i raznorodnih religijskih gibanja, sakralnih družbi, novih religijskih i eklezijalnih pokreta¹³ itd.

Osim toga, religijske promjene od početka sedamdesetih godina pa na ovamo, neočekivanim bujanjem različitih i raznorodnih sakralnih družbi, novih religijskih pokreta i grupa i povratkom religijskoga od pučke religije do elitističkih skupina i grupa pa sve do integrističkih i fundamentalističkih isključivosti, teze i vizije o sekularizaciji počele su jenjavati i uzmicati.

¹³ Religijski (eklezijalni) pokreti i sekte predstavljaju model religijske zajednice koji se već u predmodernom društvu, primjerice u Katoličkoj crkvi već u prvim stoljećima, razvio u formi redovničkih zajednica, u koje su se okupljali oni koji su željeli živjeti u duhovnom miru, odvojeni od svijeta, ali i od hijerarhijske obveze prema poprilično svjetovnoj Crkvi. Redovništvo u Crkvi nastalo je jednim dijelom i kao reakcija na nekršćanski život kršćana. Raširenost novih religijskih i eklezijalnih pokreta danas izravna je posljedica sekularizacije i individualizacije religije.

Sociolozi su postupno počeli uočavati nedostatke i slabosti koncepta o sekularizaciji. Na to ih, međutim, nisu ponukali nedostaci i slabosti njihova teorijskog okvira o sekularizaciji, ta bio je do perfekcija razvijen, nego očiglednost suprotnih činjenica, odnosno ni od koga predviđen »povratak svetoga«, neočekivano buđenje religije i religioznosti, bujanje raznorodnih sakralnih družbi i proboj »nove religioznosti«.

Antisekularizacija i revitalizacija religije

U prethodnim refleksijama o sekularizaciji naglašeno je kako proces i fenomen sekularizacije nipošto nije neupitan i jednoznačan. To je vidljivo, od činjenice da se termin sekularizacije upotrebljava na mnogo različitih načina do potpunog nijekanja procesa sekularizacije kao takvog. Tako David Martin, na primjer, konstatira da »pojam sekularizacije uključuje velik broj posebnih odvojenih elemenata koji su vrlo labavo povezani u jedan veliki intelektualni paket« (Martin, 1978, 89). On, naime, tvrdi da nema nikakve nužne povezanosti između različitih procesa koji se trpaju pod isti termin: sekularizacija. Štoviše, on se zalaže da se termin sekularizacija, zbog niza značenja, heterogenosti i neodredljivosti, izbací iz sociološkog rječnika. Naravno da se time ništa ne bi promijenilo jer bi društveni procesi i činjenice ostali isti.

Radikalni kritičar poimanja sekularizacije P. Glasner, zajedno s drugim kritičarima tog poimanja, sekularizaciju drži običnim društvenim mitom, odnosno pukim ideološkim pojmom. Pretpostavka o sekularizaciji, prema njima, počiva na tri nedokazive hipoteze: prva je o postojanju »istinski religioznog društva«, druga da je utjecaj religije u društvu linearno raspoređen kroz sve segmente društva i treća da religija može biti identificirana s organizacijskim i institucionalnim oblicima kako tijekom povijesti tako i u suvremenom društvu (Glasner, 1977., 66).

Mary Douglas, antropologinja, primjećuje: »Kontrast svjetovnoga s religioznim nema apsolutno nikakve veze s kontrastom modernog s tradicionalnim ili primitivnim... Istina je pak da se svi oblici skepticizma, materijalizma i duhovnoga žara mogu naći u nizu plemenskih društava. Riječ je naprosto o iluziji koju je smislio zapadni čovjek, da su svi primitivni ljudi pobožni,

lakovjerni ili podložni naučavanjima svećenika ili čarobnjaka« (Douglas, 1970). Komparacija između tradicionalnih, patrijarhalnih, »sakraliziranih« društava i modernih pluralističkih, demokratskih i »sekularnih« potpuno je neprimjerena.

Naš fenomenolog i sociologije religije J. Jukić smatra da je poznato kako se *religija u svojoj biti ne mijenja*, premda njezini pojavnici, *unutrašnji i vanjski oblici* mogu biti različiti, te da nema apsolutno nove religije. Činjenica je pak da je religija, a onda time i religioznost, ovisna o mnogim, ponajprije povijesno-društvenim i kulturološkim čimbenicima. Svako povijesno razdoblje ima i svoj ekvivalent u specifičnoj formi religije i religioznosti. Religija, naime *trpi* povijesne i društvene promjene, ali ih i sama ponekad i počesto uzrokuje.

Već je spomenuto da su se seizmolozi religijskog ponašanja temom sekularizacije bavili naročito pedesetih i šezdesetih godina prošloga stoljeća. Opravdano se pitati zašto se s tim tematskih sklopom nije nastavilo dalje. Tih se godina, naime, na društvenu scenu ponovno počinje vraćati – religija. Ne baš u svom tradicionalnom i konvencionalnom ruhu, nego u formi »nove religioznosti«, »religije mladih«, »novih religijskih pokreta«, »novih sekti«, »povratka svetoga« na općem religijskom planu, a unutar Crkve u obliku »novih eklezijalnih pokreta«. Religijska se situacija tih godina mijenja, a religija opet postaje aktualnom za iznenađujuće veliki broj ponajprije mladih ljudi. Štoviše, ponovno oživljava i pučka i manifestativna religija, koju su mnogi smatrali prevladanom. A nakon neuspješnog pokušaja da se pojavak nove religioznosti reinterpreterira u sekularizacijskom tematskom sklopu, nova religijska gibanja i pokreti postaju u najrazličitijim aspektima gotovo privilegiranom temom u sociologiji religije.

Razlog zbog kojega uopće i postoji nesigurnost (ambivalenost) sekularizacije leži u tome da religija i religioznost *trajno* ima(la) svoju nazočnost u društvu. »Valja prepoznati ne povratak, niti buđenje, već kontinuiranu prisutnost religijskog fenomena u svijetu, naravno na drukčiji način i u drukčijim oblicima« (Zrinščak, 1999, 42). Uspjeh najrazličitijih religioznih skupina i pokreta početkom sedamdesetih pa sve do danas (bio) moguć je samo zato jer su i društveni uvjeti tome pogodovali i jer je vrijeme bilo zrelo za to. Stoga se i čini značajnim kad R. Fenn govori da sekularizacija potiče poseban oblik religije koja

odražava duh vremena (Fenn, 1981) ili kad Robertson govori o zaokretu od sekularizacije k globalizaciji (Robertson, 1989).

U razvijenim, najsekulariziranijim društvima zapada na religijskom planu kasnih šezdesetih i početkom sedamdesetih dolazi do zaustavljanja procesa sekularizacije i do ponovnog buđenja religije i poglavito religioznosti. To pak znači da religija postaje sve nazočnijom u svakodnevnicu suvremenog čovjeka. Riječ je doista o pravom »revivalu« u najrazličitijim i najraznorodnijim formama. Od novih religijskih pokreta istočnjačke i zapadnjačke provenijencije pa sve do novih gibanja unutar tradicionalnih konfesionalnih institucija i nepredvidive plime pučke religioznosti o kojoj J. Jukić kaže: »Teško je bilo predvidjeti da će upravo u naše doba, koje je obilježeno općom sekularizacijom društva, tako naglo porasti zanimanje za jednu izrazito tradicionalnu i zabačenu sakralnu kategoriju kao što je pučka religioznost. A to se upravo dogodilo. Dok je vjernički narod polako napuštao svoje crkve, dotle su udaljena svetišta i prošteništa bila sve punija revnih hodočasnika. Tako vjerska obnova nadolazi obrnutim putem od širenja nevjere (Jukić, 1988, 5).«

Nema nikakve sumnje da značenje religije i religioznosti danas nadilazi granice svih religijskih institucija. Štoviše (post)moderni religijski »revival« pojavljuje se kao prosvjed protiv pretjerane svjetovnosti svijeta i protiv tradicionalnih religijskih institucija koje su otišle suviše daleko u kompromisima sa svjetovnim mentalitetom. James Beckford, primjerice, pokazuje da je religija danas više sredstvo kulturoloških formi, negoli društvena institucija (J. Beckford, 1991), a D. Hervieu-Léger govori da sam modernitet producira vlastiti religijski univerzum. (Hervieu-Léger, 1990). J. Jukić, pak, konstatira da je za suvremenu religiju i religioznost karakterističan novi tip vjernika koji »... pokušava doći u dodir sa svetim, ali u neposrednom doživljavanju božanstva, neovisno o bilo kojem institucionalnom posredništvu« (Jukić, 1991, 184).

Već smo spomenuli da je suvremeni religijski »revival« prosvjed protiv pretjerane svjetovnosti svijeta i reakcija na religijske institucije koje su suviše daleko otišle u kompromisima s tom svjetovnošću. Naime, pristalice svih novih religijskih (i eklezijalnih) pokreta nezadovoljni (svojim) tradicionalnim religijskim zajednicama i njihovim sekulariziranim stanjem i otvorenim »paktiranjem sa svijetom«, religiozne sadržaje traže bilo u novim

religijskim pokretima (novim sektama), bilo u novim eklezijalnim pokretima, ili pak u radikalnim društvama aberirane religioznosti – integrizmu i fundamentalizmu. Izlaz je obično u prihvaćanju nove religiozne svijesti. Radikalizacija sekularizacije gotovo u pravilu rađa novim religijama. Svejedno je pritom radi li se o sekularizaciji društva ili o sekularizaciji eklezijalnih struktura, odnosno teološkom postupku »ateizacije kršćanstva«.¹⁴ Rezultat je gotovo isti: nestanak *živog religioznog iskustva* i nedostatak autentičnog religioznog sadržaja u tradicionalnim religijskim institucijama.

I dok su se neki suvremeni seizmografi religijskog fenomena bavili padom institucionalizirane religijske prakse, slabljenjem društvene moći religijskih institucija u suvremenoj civilizaciji i nastojali proniknuti fenomen sekularizacije (S. Aquaviva, K. Dobbelar, B. Wilson), dotle su drugi opravdano primjećivali da se teorija sekularizacije temelji na rezultatima istraživanja tradicionalne crkvene religije te da ona o buđenju želje za neposrednim doživljajem svetoga, njegovu »povratku«, novim religijskim grupama i pokretima kako u Crkvi tako i i u drugim religijama nema što reći. Među potonje sociologe religije treba ubrojiti P. Glasnera, T. Luckmana, M. Yingera, N. Luhmana i druge.

Protiv pretjerane svjetovnosti svijeta i protiv pretjeranih pakiranja čak i eklezijalnih struktura i religijskih autoriteta s tim i takvim svijetom dolazi do pravih »religijskih pobuna«: pobuna religijske elite (religijski pokreti, »nove duhovnosti«, »religije mladih«, karizmatska duhovnost, itd.) i pobune religijskih masa: »pučka religija«, obnova folklorne sakralnosti, oživljavanje

¹⁴ Pod teološkom ateizacijom kršćanstva misli se na tzv. »teologiju mrtvoga Boga«, »radikalnu teologiju«, »kršćanski ateizam«, »ateističko kršćanstvo«, »teologiju smrti Božje«, teološki pokret koji je nastao i doživio kulminaciju 60-ih god. u SAD-u. Tu teologiju B. Mondin (1968, 9) naziva i sekularizmom. Teolozi »mrtvog Boga« (Hamilton, Van Buren, T. Altizer, D. Soele i dr), ne upotrebljavaju za sebe taj naziv. Taj je naziv za njih upotrijebio i u širu javnost unio G. Vahanian i to svojom knjigom: *Božja smrt: kultura naše pokršćanske ere*. Dok je sekularizacija povijesni proces u kojemu društvo i kultura bivaju oslobođeni tutorstva religije i hermetičkih metafizičkih pojmova, dotle je sekularizam nova ideologija, koja opravdavajući sekularizaciju, kao i sve ideologije, funkcionira na religijski način. »Ateističko kršćanstvo« u tom je smislu sekularizam (ideologija).

raznorodnih sakralnih družbi, raznorodnih starih i novih fundamentalizama, integrizma, ezoterijsko-okultne religioznosti i tome slično i vrlo različito od toga.

Umjesto zaključka

U prethodnim smo razmišljanjima pokušali nešto reći o religiji u sekulariziranom društvu. Vidjeli smo da je stari društveni sustav europskog srednjovjekovlja i feudalnog društvenog uređenja bio sakralizirano društvo. Religiji je u takvom društvu pripadalo središnje mjesto. Prelaskom iz tog tradicionalnog društva u moderno društvo religija sve više gubi svoje mjesto na gotovo svim područjima od kulture i znanosti do etike i obrazovanja.

Takvom stanju stvari u modernom društvu bitno je pridonijela racionalizacija modernog društva koja je jamačno i supstrat takvog društva. U takvim okolnostima modernizacije, industrijalizacije i urbanizacije religija sve više »emigrira« u privatnu sferu pojedinca. U racionaliziranom društvu religija i religioznost kao njezin subjektivni izraz, potpuno su potisnute iz društvenog života. Kako religija i religioznost odgovaraju na pitanja smisla ljudskog življenja i preferiraju cjelovitost ljudske egzistencije, a ne samo dimenziju racionalnosti, u društvu kojemu je racionalnost, učinkovitost i materijalni status čovjeka na vrhu ljestvice vrednota, religija i religioznost kao neefikasni, nekorisni i neučinkoviti sve više padaju na toj ljestvici. Štoviše, u tako zaoštrenoj situaciji materijalnog progressa društva i njemu imanentnog konzumerizma religija i sama postaje »proizvodom«, ali ne kao nužna i potrebna, nego kao »luksuzna« roba. Tvorcima teorije o religijskom tržištu i svjetovnoj religiji P. L. Berger¹⁵ i Robert N. Bellah¹⁶ pokušali su to i teorijski obrazložiti. Tako oštra radikalizacija sekularizacije i dekristijanizacije tradicionalno »kršćanskih« društava navela je čak i teologe da vizijama jednog »bezvjerskog, ateističkog, kršćanstva« i »teologijom mrtvoga Boga« navijeste kraj religije. No, povijest je pokazala da

¹⁵ P. L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1969.

¹⁶ R. N. BELLAH, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, 1970.

se u ljudskom društvu pitanja o obzorju svetoga, odnosno *iskonska pitanja smisla* ljudske egzistencije, ne mogu (bez ozbiljnih posljedica) dugo prešućivati. Radikalna sekularizacija u kojemu su religijska i religiozna pitanja doista bila na margini značenja ubrzo je izazvala otpor. Novi religijski pokreti, nova eklezijalna gibanja i »religije mladih« koncem šesdesetih i početkom sedamdesetih pa sve do naših dana zorno govore tome u prilog. Onda kad su je i seizmografi religijskog ponašanja i teolozi »otpisali«, tema »religija« postala je ponovno aktualnom za iznenađujuće velik broj mladih ljudi.

Ono što mladi ljudi traže u »novim« religijama nipošto nije samo ideal(izira)no zajedništvo, potreba za životom u primarnoj društvenoj zajednici, intelektualna respektabilnost, potreba za zaštićenošću i sigurnošću ili čežnja za životom s istomišljenicima, nego jasna životna orijentacija. A ona je uvijek i jasno religiozno obojena. Novi tip religioznosti traži osobno neposredno i jasno religiozno iskustvo. Neutaživa žeđ za onostranim, transcendentnim, neposrednim religioznim doživljajem i iskustvom ostaje i nadalje *iskonskom težnjom* i potrebom suvremenog čovjeka. Religija i religioznost doista kroz svu povijest pokazuju svoje nedokučive metamorfoze. Raznorodna tradicionalna socio-kulturološka lica, ali i/ili društveno-pomodarske maske. I uza sve utjecaje mnogobrojnih društvenih, povijesnih, kulturoloških i inih čimbenika koji na njih snažno djeluju i (ponekad) žestoko pritišću, ostaju *trajnom potrebom* čovjeka i načinom kako izraziti ono *iskonsko*, primordijalno u sebi. Samorazumljivo je, pak, da nije na sociologu, osim osobno, intimno, da time bude okupiran, ali ako u svom radu uzme u obzir i tu komponentu, mogućnosti za bolje razumijevanje istraživanog fenomena su veće. *Obiectum formale* sociologije (religije) ne dopušta, naime, da se u njoj izriču vrijednosni sudovi. Stoga se dobro prisjetiti riječi klasika sociologije religije Maxa Webera da za bavljenje religijom treba imati »muzikalnosti«. Ona, naime, svoje tajne krije onima koji joj žele pristupiti bez empatije, samo heteronomno. Ako to vrijedi za fenomen religijskoga uopće, onda *a fortiori* vrijedi za suptilnost novoga tipa religije i religioznosti koja se javlja u potpuno sekulariziranom društvu i posve svjetovnom vremenu.

Još je jednu činjenicu bitno naglasiti: Pojavak novog tipa religije i religioznosti i rađanje novih religijskih i eklezijalnih pokreta ne znači i zaustavljanje povijesnog procesa daljnje se-

kularizacije (post)modernih društava. Naprotiv, sve ukazuje na to da se taj proces nastavlja. Dakle, paralelno s daljnjom sekularizacijom društva nastaju, rastu i bujaju »nove« religije i »novi« religijski pokreti. Naizgled paradoksalno! Da, samo naizgled! Onomu pak tko se ozbiljnije bavi ovim pitanjima to nipošto nije i ne mora biti paradoks.

Summary

Secularization, anti-secularization and revival of religion

On the basis of changes in the modern world, the author attempts to detect the state of religion and of religious changes in the secularized society of today. With the transition from the Middle Ages and the feudal sacralized social system towards modern society, religion loses more and more not only its central importance, but also its place in almost all fields of culture and science, ethics and education. To this state of affairs in modern society most importantly contributed the rationalization of life which is undoubtedly the basic stone of modern society. The rationalization leads then towards rationalism and secularization towards the radicalization of secularity and secularism. The radicalization of secularization brings birth, however, almost as a rule, to new religions. While many contemporary seismographers of the religious phenomenon made efforts to understand the appearance of secularization, others observed with good reason that the theory of secularization was founded on results of investigation of traditional church religion, and that it has nothing to say on the contemporary awakening of the desire of immediate experience of the holy and its »come back« to new religious groups and movements. From the end of the sixtieths of the past century until now has occurred not only a stagnation of secularization but also true anti-secularizing »rebellions«. And anti-secularization is by itself, in a direct way, a reaction to the exaggerated secularity of the world and the ecclesial »pactizing« with such a world. Only in accents of the experienced, emotional, societal, personal, »essential«, a sociologist (of religion) can »decipher« in new religious and ecclesiastical movements the (same) marks of the contemporary rebellion against the faith in reason, science, secular religion, global ideology and utopia, and a true fiasco of the promise of the left and its »revolutionary« promises. Hopes and expectations of the Modern were not fulfilled and could not be realized. The faith in science, progress and realization of a just society (para-religion) could not be an adequate substitute to an authentic religion and religiosity.