

KRITIKA NEVIDLJIVE RELIGIJE

Jakov Jukić

Budući da se ishodište nevidljive religije nalazi sakriveno u modernoj pluralističkoj situaciji, treba još jednom poći od te situacije. Postavljen sučelice mnoštvu različitih religijskih i pseudo-religijskih modela, pojedinac je bio na neki način prisiljen da sam izabere i sagradi vlastiti sakralni model. Zato religija danas postaje sve više privatna stvar svakog pojedinca, zavisna od njegova izbora i naklonosti, a ne, kao nekada, od društvene nadmoćnosti službenog crkvenog modela. Iz bogatog asortimana na religijskom tržištu, samostalni potrošač sakralnog kozmosa izabire poglavito one teme koje su mu važne za stvaranje privatnog sustava »posljednjeg« značenja. Dakle, individualna religioznost nije ponavljanje »službene« religije, nego ponovno nalaženje i oblikovanje neke vrste vlastite religije. S druge strane, ta je pluralistička situacija prouzročila krizu vjerodostojnosti same religije, jer je umnožavanjem broja suparničkih struktura vjerodostojnosti relativizirala njihove religiozne sadržaje. Uslijed toga spomenute strukture gube oznaku masivnosti i čvrstoće, prestaju biti nešto objektivno, pa će u novoj situaciji, zacijelo, njihova realnost postati još više »privatna« stvar pojedinca. Religija nije općenito opravdanje svijeta, nego pokušaj dokazivanja opavdanosti posebnih pod-svjetova raznih religijskih grupa. To se mnoštvo sakralnih ovlaštenja interiorizira u svijesti kao slobodni osobni izbor, a ne kao skup koji čini sakralni totalitet. Stoga, ono što zaista ostaje stalno i pouzdano u novoj pluralističkoj situaciji treba biti izvučeno iz najdubljeg dijela osobne svijesti, jer danas nije moguće da izvjesnost dolazi od svijeta koji je rascijepljen vjerskim strukturama male vjerodostojnosti i velike suprostavljenosti. Gubitkom realnosti tradicionalnih sakralnih definicija, religija postaje predmet slobodnog subjektivnog izbora, što znači da se religiozni realiteti sada »transferiraju« od izvanjske datosti na individualnu svijest. Poslije te redukcije religija će biti isključivo smještena u unutrašnjost same svijesti, dok će dogme iz povijesti prijeći u mišljenje. Sve pokazuje da se u naše doba zbiljnost religije povukla iz kozmosa u čovjekov unutrašnji doživljaj.¹ U toj točki međutim, nevidljiva religija prelazi u zaboravljenu religiju. Silaženje religije iz svijeta u subjektivni prostor nastalo je zato što je pluralizam religijskih modela stavio čovjeka pred tešku obvezu osobnog rekonstruiranja raspadnutog i stvaranja novog religijskog modela, što je u skrajnjoj liniji moglo biti izvršeno samo u intimnom opredjeljenju i individualnom pronalaženju.

Kakav će biti sadržaj nevidljive religije zavisi u mnogome od načina kako je ta religija nastala i do kojeg je razvojnog kruga stigla. Njezino porijeklo određuje njezine bitne teme. U pomanjkanju šire društvene potpore i crkvenog utjecaja, nevidljiva će religija biti prepuštena subjektivističkim i eklektičkim kombinacijama, pojedinačnom ukusu i modi, jer

¹ Peter L. Berger, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, 1971, str. 237—240.

ona počinje s osobnim izborom. Stoga će tako nastali sustavi »posljednjeg« značenja imati za posljedicu nestalan realitet, posebno u usporedbi s vrlo čvrstim i homogenim crkvenim sustavima. Nestalnost tema nevidljive religije razumljiva je, jer im je izvorište u iskustvima privatne sfere življenja, u čuvstvima i osjećajima, u prostoru gdje je artikulacija teška. Religiozni se sadržaji zadržavaju u svijesti samo kao mišljenja ili preferencije, a ne kao vjerodostojne i opće istine. Zato su dominantne teme nevidljive religije relativne, privremene i promjenljive. Radi se, dakle, o subjektivnom obliku religioznosti, koji je izražen radikalnim impulsima, a obilježen slabo koherentnim i neobveznim sakralnim kozmosom, te niskim stupnjem transcendencije. Ta religija naginje prema osobnome i unutrašnjemu u čovjeku, ona teži za individualnim i nevidljivim oblicima izražavanja. Njezin je smjer razvoja okrenut prema sve većem ponutrašnjemu i poosobljenju religije. Na kraju, riječ je najviše o jednoj privatnoj, zemaljskoj, intimnoj, individualističkoj, slobodnoj religiji.

S ovakvim opisom nevidljive religije mnogi neće biti zadovoljni. Odviše je općenit i neodređen, a stručnjak će u njemu lako otkriti tragove sirketizma i protestantske individualističke etike. Nema u tom opisu novih stvari, osim možda okvirnog prisustva stanovitog socijalnog mehanizma, u kojemu se stvaranje nove religije odvija strogo po redosljedu društvene logike. Međutim, ta neodređenost može biti s dovoljno razloga opravdana. Religiozne teme modernog industrijskog društva ne oblikuju, naime, jedan koherentan i cjelovit sakralni kozmos. Stoga ga je vrlo teško raščlaniti i odrediti. U njemu također nastavljaju živjeti tradicionalne religiozne predodžbe, koje često više sakrivaju nove sadržaje nego izražavaju stare. Sve to čini da se nevidljiva religija ne može tako lako opisati, barem ne onako kako je to bio slučaj s eklezijalnom religijom. Međutim, usprkos spomenutim teškoćama, Luckmann,² tvorac teorije o nevidljivoj religiji, ide korak dalje u svojem traganju i pokušava uobličiti nekoliko temeljnih tema moderne religioznosti, po kojima će onda nevidljiva religija biti bliže i konkretnije određena. Stoga tek poznavanjem tih konkretnih tema postaje do kraja razvidan sadržaj nove religije.

Teme koje danas zauzimaju viđajuće mjesto u sakralnom kozmosu imaju svoje ishodište u prostoru individualne egzistencije. Zato se za suvremena čovjeka »posljednje« značenje nalazi skriveno u privatnom životopisu, a ne izlazi iz transcendentnog poretka. Iz tih razloga moderni sakralni kozmos može biti s pravom poistovjećen s tom ponovno nađenom autonomijom, koja tvori novi oblik religije. Ona ima brojne povijesne prethodnike: klasični stoicizam, filozofiju prosvjetiteljstva, romantizam i građanski politički individualizam. Jačanjem srednjih klasa u industrijskom društvu, tema osobne samostalnosti postaje također središnja točka modernog sakralnog kozmosa. U slučaju privatnog traženja identiteta, individualna »autonomija« dobiva značenje odsustva izvanjskih ograničenja i znak nestanka tradicionalnih zabrana, što je samo druga riječ za slobodu. Naravno, sakralne teme individualne »autonomije« izražavaju se u vrlo razli-

² Thomas Luckmann, *The Invisible Religion, The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, 1967, str. 117.

čitim oblicima. Od trenutka kada je »unutrašnji čovjek« uzet kao neodređena ili teško određiva bitnost, njegovo očekivano otkriće nameće traženje tijekom cijelog života. Stoga, osoba koja nastaje pronaći izvor »posljednjeg« značenja u subjektivnoj dimenziji svoje biografije poduzima u stvari beskran postupak samo-ostvarenja i samo-ekspresije. To znači da u modernom sakralnom kozmosu samo-ostvarenje i samo-ekspresija unutrašnjeg slobodnog čovjeka predstavljaju najvažnije teme nove religije: individualnu »autonomiju«.

Prevlast načela pokretljivosti u modernom životu može biti označena kao specifični izričaj teme samo-ostvarenja i samo-ekspresije, dok je druga tema posebice suvremena, seksualnost. S obzirom na mjesto koje zauzima u današnjem svijetu, ona zaslužuje izuzetnu pažnju potrošača sakralnog kozmosa. S oslobođenjem od izvanjske društvene kontrole, seksualnost postaje sposobna preuzeti odlučnu funkciju u čovjekovu traženju samo-ekspresije i samo-ostvarenja. To ne znači da ona u prijašnjim društvima nije imala važno značenje ili da nije koristila religiozni oblik za svoj izražaj. Iako to sve stoji, tek danas seksualnost, povezana sa sakralnim temama samo-ekspresije i samo-ostvarenja, počinje igrati ulogu izvora »posljednjeg« značenja za modernog čovjeka, koji se povukao u privatni prostor vlastite egzistencije. Seksualnost je sredstvo samo-transcendencije i potvrda slobode unutrašnjeg čovjeka.

Svakako, u krugu religioznih tema industrijskog društva, najvažnije mjesto zauzima obitelj. Sociolozi nevidljive religije daju toj temi prvenstvo, smatrajući da se u ustanovi obitelji neposredno ostvaruje čovjekova autonomija. Kako je ta autonomija u prvom redu nešto religiozno, posebno u naše postindustrijsko doba, takva je onda i obitelj, kroz koju se nova religija artikulira. Na prvi pogled to može izgledati neobično, jer je obitelj danas izgubila mnoge društvene funkcije koje je izvršavala u tradicionalnim strukturama. Pa ipak, čini se da je baš gubitak tih funkcija učinio da se obitelj povukla unutar »privatne sfere« i tako postala vrlo plodan izvor »posljednjih« značenja. Obitelj je privlačna svima onima koji su sebe lišili značenja, jer djeluje kao neka vrsta surugata transcendentnoga; ona istodobno živi u svojim članovima i nastavlja živjeti izvan njih. Kraće rečeno, obitelj u industrijskom društvu igra važnu ulogu, jer pruža strukturalni temelj »privatnoj« produkciji sustava »posljednjeg« značenja. Ako se problem tako postavi, onda se ne treba čuditi modernom pokretu familizma, pojavi koja bi za sociologe prošlog stoljeća bila nešto neočekivano i nezamislivo. Prihvaćajući obitelj kao autohtoni i isključivi prostor značenja, suvremeni čovjek u stvari reducira religiju od općeg na poseban iskaz zbiljnosti, pa se njezina učinkovitost u stvaranju jednog humanog i društvenog svijeta smanjuje na stvaranje mnogih pod-svjetova, koji su fragmentarna značenja jer njihova struktura nikada ne nadmašuje obiteljsku jezgru. Budući da je u našim danima obitelj slaba i nepostojna, takva će biti očito i sama religija, koja se na tu primarnu strukturu oslanja. Dakako, slično seksualnosti i obitelj igra ulogu samo-transcendencije. Međutim, obiteljska je samo-transcendencija drugačija od seksualne, jer je obitelj, barem potencijalno, stalnija i dopušta konstrukciju takvog mikrokozmosa koji može biti objekt »posljednjeg« značenja tijekom čitavog čovjekova životopisa.

Nabrojili smo glavne teme individualne »autonomije«: samo-ostvarenje, samo-ekspresiju, *ethos* mobilnosti, seksualnost i obitelj. Kako u novom sakralnom kozmosu individualna »autonomija« i nevidljiva religija znače zapravo posve istu stvar, to se onda u pet spomenutih tema nalazi sakupljen istodobno i sav sadržaj nevidljive religije. Zato bismo u sažetku mogli reći da se čovjek danas transcendirira samo-potvrđivanjem i samo-ekspresijom unutrašnje slobode, mobilnošću, dakle prostornom participacijom, afirmacijom kroz seksualni život, koji je potvrda slobode, i, konačno, obiteljskim životom, koji je jedino područje te slobode.

Istim smjerom ide Bellah,³ premda se njegovo gledište ne povezuje uvijek otvoreno s idejnim krugom nevidljive religije. Neki to gledište nazivaju neomonizam, jer Bellah proriče kraj vjerskom dualizmu u postindustrijskom društvu. Dok je religija u prijašnjim povijesnim razdobljima bila gotovo isključivo ukorijenjena u dvojstvu svijeta i nadsvijeta, ona se u moderno doba reducirala samo na svoju ovostranu dimenziju. Prema tom stajalištu mi danas prisustvujemo definitivnom propadanju religijskog dualizma, što znači da nestaju razlike između naravi i nadnaravi, išćežavaju protuslovlja između ovoga i drugoga svijeta. Stvara se jedna vrsta religije koja ne zasniva svoju bit na odbacivanju svijeta i na negativnoj ocjeni čovjeka i društva; ta religija ne egzaltira božanski poredak stvari. Ne samo u SAD nego čak u mnogim dijelovima Azije, širi se pokret obnove religije, koji međutim, nije praćen uobičajnim odbacivanjem i preziranjem zemaljskog svijeta. Zastupnici tradicionalnih religija u Aziji, koje su inače poznate po svojoj opoziciji prema svijetu, mnogo se više trude da pokažu spojivost svojih religija s modernim društvom, nego što to društvo *en bloc* odbacuju. Ponovno buđenje religioznosti u SAD polazi od motiva koji su sigurno suprotni negativnoj koncepciji svijeta.

Bilo bi pogrešno misliti da neomonizam svodi tradicionalni dualistički sustav na primitivni monizam. Nismo samo svjedoci raspadanja i svodenja dvaju svjetova na jedan, nego smo također sudionici rađanja tolikog broja svjetova koliko ima načina njihova shvaćanja. Svjetovi se sve više umnožavaju, dijele i kompliciraju. Svaki je čovjek u stvari svijet za sebe, jedan posebni sakralni kozmos, religiozni krug dovoljan sebi. On biva prepušten najviše sebi i svojoj slobodi onda kada traži svoje zadnje egzistencijalno rješenje. Prema tome, nije nužno pripadati institucionalnoj zajednici da bi se sudjelovalo u životu Crkve, jer, to Bellah izričito kaže, *svaki je čovjek svoja vlastita Crkva*.

Najviše što institucionalna Crkva može učiniti za čovjeka jest da stvori pogodno podneblje za otkrivanje bitnih rješenja, a da pri tome ne nameće stanoviti broj izrađenih odgovora. S obzirom da je Crkva izgubila monopol nad religioznim temama, ona danas nije jedina koja govori o »posljednjim« stvarima. Dapače, sakralne teme se daleko više iskazuju u umjetnosti i društvenom životu, nego u Crkvi. No, moderna religioznost, istaknimo ponovno, nije u mitologiji, metafizici ili transcendenciji, nego u čovjekovoj svijesti, u spoznaji da ima toliko svjetova koliko ima načina

³ Robert N. Bellah, *Religious Evolution* u *American Sociological Review*, 29, 1964, str. 358—374.

njihova shvaćanja. Dakle, ono što na kraju odlučuje jest izbor i savjest. Religija je etička dužnost, a ne institucionalna obveza. A na upite savjesti može odgovoriti samo pojedinac. Tako smo opet došli do religioznog individualizma: ono što Luckmann naziva individualna »autonomija«, to Bellah opisuje kao individualnu »etičku dužnost«. Velike razlike između ta dva stajališta nema. Religija se temelji na strukturi etičkog života, a ne obrnuto, pa vjera počinje sve više razumijevati zakone ljudske egzistencije i pomagati na taj način čovjeku u preuzimanju odgovornosti za vlastitu sudbinu. Uopće, pojam osobne odgovornosti nalazi se u središtu neomonističke varijante nevidljive religije. Već je u protestantizmu prevladalo shvaćanje da je svaki član Crkve odgovoran za sebe i da je u njegove ruke postavljena sloboda pronalaženja posljednje životne solucije, dok se u suvremenim pojavama indiferentizma i sekularizacije ta tendencija samo nastavila i pojačala.

U novoj religiji čovjek je postavljen u središte smisla. Stoga religija više od svega otkriva jedan dinamički i više-dimenzionalni čovjekov »ja«, sposoban za samo-potvrđivanje i rekonstrukciju svijeta. Biti religiozan znači biti odgovoran za izbor vlastitog simbolizma, odgovoran za akciju i traženje, za osobnu zrelost i spas. Ali, taj je spas moguće ostvariti tek izvan svih dualističkih obilježja. Možda bi se, stoga, ta religija mogla najbolje definirati kao čovjekovo sve bolje poznavanje zbiljskih struktura svijeta i sebe, kao golemi prostor povjeren njegovu istraživanju i razvoju. Pod tim vidikom povijesni razvoj religije poprima posebno značenje. Periodizacija evolucije religije po razdobljima temelji se na otkriću da u svakom od ovih razbolja raste sloboda osobe i društva u odnosu na uvjete sredine. Sloboda se danas umnožila, jer u svakom od slijedećih razdoblja čovjekov odnos prema uvjetima njegove egzistencije biva shvaćen kao složeniji, otvoreniji i podložniji povijesnim promjenama i razvoju. Razlika između uvjeta koji su zaista posljednji i onih koji su, naprotiv, promjenjivi postaje sve jasnija, premda nikada do kraja posve jasna. Religija je isto što i sloboda, a povijest religije zadobivanje te slobode.

Kritika nevidljive religije

Pokušali smo opisati temeljne sadržaje nevidljive religije. Zacijelo, taj opis neće biti posve točan, jer ni sama nevidljiva religija nije dovoljno jasno određena; više je niz duhovitih isječaka, nego zaokružena cjelina. Zato će, naravno, i svaka kritika nevidljive religije biti jednako neodređena i teška. Treba osporovati iskaze koji su često protuslovni, nijekati logičnost koje nema i tražiti pukotine u sustavu koji jedva postoji. Ipak, unatoč svim tim poteškoćama, mnoge se zamjerke mogu uputiti na račun nevidljive religije, to više što ona u svojoj nedorečenosti sama postavlja zahtjev krajnje kritičnosti.

Iako je ovdje zapravo bila stalno riječ o nevidljivoj religiji, nije time nikako preskočeno pitanje o religiji uopće. Religija od vidljive postaje nevidljiva, ali ostaje religija. Ima, dakle, nešto nepromijenjeno u toj

preobrazbi, nešto što ne iščezava ni onda kada se religija od vidljive preokreće u društveno nevidljivu stvarnost. Stoga Luckmann poklanja posebnu pažnju upravo toj općoj dimenziji religije, koja je temelj njezinoj budućoj nevidljivosti, ali, po nekom redosljedu problema, također i prva točka naše kritike.

Prije kritike dolazi opis. Dakako, sada ne više nevidljive religije, nego religije uopće. Znači, treba odgovoriti na pitanje: Što je to religija i koji su opći antropološki uvjeti onih pojava koje mogu biti institucionalizirane kao religija? U odgovoru na to, Luckmann polazi od tvrdnje da je čovjek iznad svega jedna biološka činjenica. Kao takav on je prvobitno utopljen u nepomičnost i neposrednost vlastitih iskustava. Doduše, ljudski bi organizam mogao i u tome stanju nešto naučiti od prošlog iskustva, ali on to novo iskustvo ne bi mogao naslagati unutar svojih shema tumačenja. Stoga se u biološkoj osamljenosti ljudski organizam ne može odvojiti od vlastita iskustva i objasniti ga u svijetlu prošlog iskustva, kao što, jednako, ne može ni smišljati buduće ponašanje, birajući jedno između mnogih mogućih. Premda je bio nešto različito od svoje okoline i u većoj mjeri sposoban razumijevati svijet od drugih životinja, usamljeni ljudski organizam, prepušten svojim biološkim izvorima, nije raspolagao s vremenskim dimenzijama, po kojima bi njegovo iskustvo moglo postati prostor značenja. Bez prošlosti i budućnosti, njegov život nikada ne bi dobio međusobno povezani oblik jedne biografije, jer ljudski organizam nije u stanju vlastitim moćima stvoriti neko značenje i preobraziti sebe u svijesnu osobu. To će moći učiniti tek posredstvom onih sila koje su smještene u društvenom poretku. Individualizacija svijesti jest mogućnost ljudskog organizma koja se realizira samo u društvenom procesu. Odvajanje od neposredna iskustva zbiva se u suočenju ljudskog organizma sa sebi sličnima, točnije: u društvu, što nalazi svoju dopunu u integraciji prošloga, sadašnjega i budućega u jednu društveno određenu i moralno vrijednu biografiju. Ljudski organizam postaje »ja« kada se zajedno s drugima uputi stvarati objektivni i etički svemir značenja. Tako radeći, ljudski organizam transcendirira vlastitu biološku prirodu. A taj proces, po Luckmannu, nešto je fundamentalno religiozno. Pojedinaac postaje osoba u trenutku kada nadilazi svoju biološku prirodu silama društvenog poretka, koje su u odnosu na pojedinca nešto nadređeno, nešto kvalitetno drugo, pa daju smisao individualnom i društvenom postojanju. Drugim riječima, religija je sposobnost koju ima ljudski organizam da transcendirira svoju biološku narav i da utemeljuje svemire objektivnih značenja, koji moralno obvezuju, jer svojim značenjem obuhvaćaju svu zbiljnost. Dosljedno tome, društveni procesi koji vode do tvorbe ljudske osobe, moraju biti također shvaćeni kao temeljno religiozni, bez obzira što to po svojem obličju nisu.

Opisati religiju samo kao transcencenciju čovjekove biološke prirode znači ostati na razini općeg antropološkog razgovora. Zato Luckmann od općih uvjeta stvaranja značenja prelazi na područje povijesnog iskustva. U njemu ljudski organizam redovito transcendirira svoju biološku prirodu s nekim već sasvim određenim svemirom značenja. Dakle, prije smo opisali formalnu strukturu društvenih procesa u kojima se ljudska osoba realizira, dok sada dodajmo da se ti procesi nalaze uvijek ispu-

njeni nekim konkretnim »sadržajem«, koji pojedinac zatiče u društvu. A taj sadržaj je socijalizacija, koja igra ulogu društvene transcendencije kojom čovjek nadilazi svoju biološku narav. Kako je, međutim, transcendencija biološke situacije u sebi nešto bitno religiozno, onda će jednako, u povijesnom kontestu, konkretna socijalizacija biti isto tako neka bitno religiozna stvarnost. Ta socijalizacija, koja ima temelj u ranije opisanim općim antropološkim uvjetima, povijesno se ostvaruje kao poosobljenje određenog modela značenja, koji je obično uži od društvenog poretka. Taj konkretni model značenja naziva Luckmann koncepcijom svijeta, a definira ga kao globalni sustav značenja, koji vrši bitno religijsku funkciju, premda nije isto što i religija; koncepcija svijeta pruža u datim prilikama najuspješnije sredstvo nadilaženja biološke situacije, jer odvaja ljudske organizme od njihova neposredna sadržaja života i integrira ih — sada kao osobe — u kontekst tradicije značenja. Stoga se ova koncepcija života može поближе označiti kao neki elementarni društveni oblik religije, ali najopćenitije izražen i nespecifično iskazan. Što se pak tiče same religije, ona se povijesno oblikuje u unutrašnjosti koncepcije svijeta. U njoj, naime, dolazi do artikuliranja jedne posebne i specifične sfere značenja, kao interne hijerarhije smisla, koja igra ulogu predstavnika i nosioca koncepcije svijeta. Ta se sfera tijekom vremena sve više sužuje i odjeljuje od svakidašnjeg života, stvarajući nepristupačan sakralni prostor. Određenije rečeno, religija je upravo taj posebno izdvojeni prostor u unutrašnjosti koncepcije svijeta. Na tom stupnju, međutim, religija dobiva društveno vidljiv izgled i nastavlja prije ispisani razvoj, koji ide od institucionalne specijalizacije u dogmu i crkvenu organizaciju, preko pojave pluralizma »posljednjih« značenja, suparništva i religijskog tržišta, do privatne i nevidljive religije.

Tko malo bolje poznaje prilike u suvremenoj sociologiji, taj će u gornjem opisu odmah prepoznati jedan izrazito funkcionalistički pristup religiji. To uostalom ni sam Luckmann ne niječe, jer na više mjesta u svojoj knjizi piše kako njegov rad pretpostavlja znanstvenu razinu durkheimovske analize. Dapače, prijekor upućen modernoj eklezijalnoj sociologiji iskazuje se u njega primjedbom da je ta sociologija u korist ankete i svakodnevnih pastoralnih potreba napustila klasičnu općenitost i teoretski vidik starog funkcionalizma; sociologija crkvenih predstavnika postala je više pozitivistička od svih ostalih sociologija! Luckmann je uvjeren da tek njegova definicija religije može dati jednu idejnu perspektivu rješavanju problema individualne egzistencije u društvu, jer se najviše oslanja na teoretske izvore stare filozofijske sociologije. Nadovezujući se na Webera i Durkheima, koji su otkrili da problem osobna postojanja u društvu ima »religiozno« značenje, Luckmann kritizira suvremenu strukturalno-funkcionalističku školu, koja, iako bliska funkcionalističkoj tradiciji, zahvaća religiju u njezinom institucionalnom obliku, a ne u antropološkom temelju, što sužuje interes sociološke znanosti na posebne institucionalne cjeline i njihove funkcije integriranja. Protivno tome, Luckmann smatra da religiozne ustanove nisu univerzalne, nego samo njihovi antropološki uvjeti, koji tek poslije mogu biti institucionalizirani kao religija. Stoga suvremeni funkcionalizam ne postavlja nikada pitanje: koju zbiljnost posjeduju religiozni fenomeni još prije nego bivaju insti-

tucionalizirani? Na to pitanje, misli Luckmann, odgovara samo sociologija nevidljive religije, a ne obični strukturalni funkcionalizam. Ukratko, Luckmann priznaje da nastavlja svoju prosudbu na povijesnom tragu durkheimovskog funkcionalizma, ali ga želi svakako nadići širim antropološkim okvirom, ograđujući se tako i od suvremenih strukturalističkih izdanaka te tradicije.

Ustvrditi da se sociologija nevidljive religije nalazi znanstveno smještena unutar funkcionalističke škole, ne znači mnogo, jer danas ta škola nije jedinstveni misaoni pokret. Dapače, razlike između pojedinih sociologa i antropologa jesu tolike da pitanje o potrebi daljnjeg zadržavanja zajedničkog imena postaje sve opravdanije. Gledajući stvar povijesno, čini se da je Luckmann ipak najbliži Durkheimu, jer za obojicu religija znači društvenu pojavu, premda je ona za Luckmanna još i antropološki ukorijenjena. Durkheim misli da se funkcija religije sastoji u održavanju društvene cjeline i njezine integracije, što u velikoj mjeri upućuje na sadržaje nevidljive religije, posebno iz razdoblja kada konkretna socijalizacija uzima religioznu funkciju. U durkheimovskom sustavu, jednako kao u teoriji nevidljive religije, društvo igra ulogu transcendentne moći. Zajedništvo stvara čovjeka, a to zajedništvo idealno mišljeno jest religija. Zato je društveni bitak bitno ljudski bitak i što je više prisutan društveni element u životu čovjeka, to je više ostvaren njegov humanitet.⁴ No dok Durkheim ostaje kod društva, Luckmann ide dublje u antropologiju, te religiju izjednačuje sa svim oblicima simboličke samo-transcendencije. Za njega sve ono ljudsko što se uspjelo nadviti nad biološku situaciju čovjeka, što je konačno u funkciji tog nadilaženja, mora se smatrati nečim bitno religioznim. Ljudski bitak je religiozni bitak, i samo ono što je čisto biološko nije religiozno. Na prvi pogled, to stajalište može izgledati vrlo moderno, ali će pažljiva analiza u njemu lako otkriti kretanje u krugu. Reći da je ljudski život i religija isto, znači samo jedan opći izraz znamjeniti s drugim, a ne znanstvenu spoznaju unaprijediti uvidom u novi odnos. Definicija religije koju predlaže Luckmann toliko je općenita da našem znanju malo može koristiti.

Nastavimo li uspoređivati Luckmannovu teoriju religije s modernim funkcionalizmom brzo ćemo otkriti ovo: što vremenski dalje odmičemo od Durkheima prema suvremenosti, to dodirnih točaka ima sve manje. Sigurno, mnoge sličnosti se mogu naći, posebno kod srednje generacije funkcionalista, ali je očito da one nisu presudne za sociologiju nevidljive religije. Tako Malinowski⁵ izvodi kulturu iz individualnih bioloških potreba, Radcliffe-Brown⁶ vidi u religiji osjećaj društvene zavisnosti, Linton⁷ ističe mjesto značenja u čovjekovu životu, a Davis⁸ otkriva religiju kao funkciju identiteta — što sve priziva u sjećanje neke od Luck-

⁴ Émile Durkheim, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* u *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3, 1913, str. 63—75.

⁵ Bronislav Malinovski, *Magija, nauka i religija*, Beograd, 1971, str. 378.

⁶ A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, 1968, str. 275.

⁷ Ralph Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, str. 404.

⁸ Kingsley Davis, *Human Society*, New York, 1948, str. 531.

mannovih zaključaka, ali ih ne potvrđuje kao posljedicu direktna utjecaja. U pogledu novijeg razdoblja funkcionalizma,⁹ ta je povezanost još manje uočljiva. Dovoljno je podsjetiti na Mertona, čije učenje označava u mnogome obrat u funkcionalizmu, da se učvrsti uvjerenje da Luckmann zapravo pripada više prošlosti nego modernom vremenu. U prvom razdoblju funkcionalizma, religija je bila shvaćana kao promjenljiva veličina, zavisna od društvenog života. Danas, međutim, funkcionalizam pita samo za posljedice koje religija izaziva u društvu.¹⁰ Sociologija se bavi konsekvencijama religije, a ne njezinom svrhom. Takvo stajalište funkcionalizma brane danas mnogi katolički sociolozi religije, posebno Pin i Houtart,¹¹ oni primjenjuju suženi pojam funkcije na religijske činjenice u društvu, pa ne raspravljaju više o cilju religije u društvu, nego o efektima njezina razvoja, institucionalizacije i ulaženja u prostor pojedinaca i grupa. Nemoguće je, naime, zamisliti postojanje religije koja bi bila čisto duhovna kategorija i ona ne bi imala baš nikakvu funkciju u društvu. Bez sumnje, takva je situacija teoretski zamisliva, ali u stvarnosti ona ne postoji. Religija ima uvijek društvenu funkciju, premda se ta funkcija nužno ne proteže na globalni društveni kontekst i na sve njegove elemente. Sekta djeluje u jednom ograničenom području i oblikuje male grupe vjernika, dok povijesne Crkve djeluju na općem društvenom planu. U nekim je zemljama Katolička Crkva više uradila na integraciji obiteljskih vrednota u životu društva, nego gospodarski ili politički sustavi. Upravo te posve konkretne posljedice predmet su proučavanja sociologije religije, čime se ona bitno razlikuje od tradicionalnog »filozofijskog« funkcionalizma i njegova ideološkog poticaja. Oslobodivši je od finalističke perspektive, funkcionalnom se analizom često i slobodno koriste katolički sociolozi. Nije potrebno naznačiti da ta sociologija, za razliku od Luckmannove, ne pokušava uopće definirati religiju u ontičkom smislu, jer se zanima isključivo za društvene odbljeske postojanja religije. Još su dalje u tome otišli protestanti, pretjerano uzdižući posljedice na stupanj apsolutnog kriterija u sociologiji. Tako Savramis i König zastupaju mišljenje da se suvremeno industrijsko društvo ne može nazvati kršćanskim društvom, ali da je ono ipak kršćansko po životu svoje svakidašnje slobodarske prakse, ljudskim mogućnostima, pravičnosti i drugim funkcionalnim ekvivalentima kršćanstva. Nereligiozna uvjerenja ili ona koja se takvim smatraju mogu danas biti važna za sociologa isto toliko koliko i kršćanska osvjedočenja, jer, ostvarena u društvu, predstavljaju bitne karakteristike kršćanskog shvaćanja života. Zato, samo prisustvo ili odsustvo tih posljedica dovoljno je da odluče da li je neko društvo kršćansko ili nije.¹² Dovedena do apsurdna ta bi teorija

⁹ Za jedan širi i kritički pregled funkcionalizma isp. Carlo Tullio-Altan, *Antropologia funzionale*, Milano, 1968, str. 37; Ralph L. Beals — Harry Hoijer, *Introduzione all'antropologia culturale*, Bologna, 1970, str. 622; Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, 1966, str. 51—66; David Bidney, *Theoretical Anthropology*, New York, 1960, str. 235.

¹⁰ Robert K. Merton, *Éléments de méthode sociologique*, Paris, 1953, str. 73.

¹¹ Hervé Carrier-Émile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, 1967, str. 55, François Houtart — Jean Remy, *Église et société en mutation*, Paris, 1969, str. 171.

¹² René König, *Soziologie*, Frankfurt, 1958, str. 241; Demosthenes Savramis, *Religionssoziologie. Eine Einführung*, München, 1968, str. 204.

mogla braniti kao kršćansko i takvo društvo koje bi istodobno bilo kršćansko po svojim posljedicama i antikršćansko po svojim intimnim uvjerenjima. Primjereno logici da se ekstremi dodiruju, ova »previše« pozitivna sociologija može lako završiti u »ideološku« sociologiju — vraćajući se po drugoj strani kruga ateističkoj definiciji religije od koje je bila za cijeli jedan povijesni skok daleko.

Usporedba napravljena između Luckmannova funkcionalizma i ostalih pravaca funkcionalizma jasno je pokazala da povijesno mjesto sociologije nevidljive religije treba tražiti bliže Dukheimu nego njegovim današnjim nasljednicima. To priznaje sam Luckmann, premda iz toga ne izvlači zaključak da je sociologija nevidljive religije jače ideološki usmjerena, a manje pozitivno utvrđena. Ipak, uzaludno će se u Luckmanna tražiti potvrda teze o postojanju nevidljive religije, jer umjesto tih dokaza, on rudi gustu mrežu finih misaonih spekulacija, koje nisu uvijek bez uvjerenosti i dubine. Jasno, ako nekog filozofijskog ili metafizičkog sociologizma ima u toj teoriji, nije on otvoreno izražen, već samo prikriveno prisutan na nekim mjestima, posebno u definiciji religije kao nadilaženju čovjekove biološke situacije. Bilo bi stoga pretjerano funkcionalizam nevidljive religije *en bloc* podvrgnuti kritici, kao da se radi o čistom obliku ideologije, ali se ne mogu ni prešutjeti oni dijelovi koji bi možda upućivali na takav zaključak. A takvih dijelova sigurno ima. Jednom utvrđeni, oni će doživjeti sve posljedice pozitivne kritike, koja, premda prihvaća potrebu »metodskog ateizma« u sociologiji, odbacuje redukciju religije na efekt društvenog sustava. Tako shvaćen funkcionalizam može u rukama ideološke manipulacije lako uzeti »metafizičko značenje, po kojemu su društvo ili društveni sustav zamišljeni kao temeljne realnosti u bitnom smislu, s vlastitim vrednotama i zakonima razvoja, od kojih onda dolazi i sva pojedinačna realnost«. ⁴³ Zacijelo, toga u sociologiji nevidljive religije nema, barem ne u obliku otvorenih izričaja, premda se istodobno prisustvo prikriivenih misli takve vrste teško može zanemariti.

Funkcionalizam je moguće shvatiti, kako to neki predlažu, ⁴⁴ kao produžetak stare sklonosti da se potvrdi postojanje općeg ljudskog instikta za religioznim, koji je sada rehabilitiran u tvrdnji da je sakralni odgovor bitan sastojak same prirode čovjekova društvenog odnosa. To je Luckmannova pozicija, jer on opisuje socijalizaciju kao bitno religiozan proces. Razlog za ovu tvrdnju Luckmann nalazi u otkriću da kroz proces socijalizacije čovjek transcendirira neposrednost biološkog ustrojstva i da na taj način, poistovjećujući transcendenciju s religijom, može pokazati da je religiozni proces utkan u socijalni život. Kolika je vrijednost ove široke i sveobuhvatne funkcionalne definicije religije? Općenito govoreći prednost je funkcionalne definicije u tome što ona izbjegava klopke etnocentrizma, dok istodobno ukazuje na središnju društvenu ulogu religije kao temeljnog »procesa«, jednako važnog kao što su oni na području gospodarstva i politike. Te prednosti su ipak više prividne nego realne ili

⁴³ Edvard D. Vogt, *Interpretazioni sociologiche del'fenomeno religioso nell'ateismo contemporaneo* u zborniku *L'ateismo contemporaneo, I svezak*, Torino, 1967, str. 125.

⁴⁴ Colin Campell, *Toward a Sociology of Irreligion*, London, 1971, str. 131.

se barem moraju mjeriti u odnosu na vrlo stvarne nedostatke funkcionalne definicije. Jer, postoji neslaganje u tome što su funkcije religije ili bolje rečeno što su njezine osnovne funkcije. Sve što se stvarno zna jest koje funkcije određena religija ili religiozno vjerovanje vrši u stano- vitim uvjetima, pa se dakle može jedino nagađati koju opću »kompetent- nost« religije mogu imati. Istodobno, religija je sustav vjerovanja, čina, stajališta i organizacije te na taj način može vršiti veliki broj funkcija na društvenom, grupnom ili individualnom planu. Zbog takve definicije vjerojatno će samo neke od ovih funkcija biti izabrane i odijeljene. Pre- ma tome postoji veliko područje za tendencioznost, bez obzira da li je ona teoretski inspirirana ili posljedica kulturnog ili religioznog etnocen- trizma. Zbog toga su funkcionalne definicije religije rijetko kada manje prejudicirane nego sadržajne definicije, koje one, međutim, osuđuju.

Konačno, Luckmannova sociologija ipak stavlja funkciju religije iznad same religije. Ne dijeli ih kao dvije sfere, nego ih radije opisuje kao uzročni slijed u kojemu poslije svega ostaje samo funkcija, jer religije više nema. Bolje reći, sadržaj religije se mijenja, a njezina funkcija ostaje ista. Stoga Luckmann daje različiti smisao religiji, ali njezinu funkciju ostavlja nedirnutu. Religija je jedan put socijalizacija, drugi put koncepcija svijeta, treći put institucionalna Crkva, četvrti put neka moderna religiozna tema (samo-potvrđivanje, samo-ekspresija, društvena mobil- nost, seksualnost i obitelj). Dakle, religija je svaki put nešto drugo, dok je njezina funkcija uvijek ista: transcendiranje čovjekove biološke situ- acije i dohvaćanje »posljednjeg« značenja u društvu. Možda bi Luckmann mogao reći da je njegov vidik zapravo jedino moguć u sociologiji, ali bi onda tu sociologiju morao drugačije nazvati, a ne sociologijom religije, jer središnji predmet njezina istraživanja ipak nije religija, nego ljudski život shvaćen kao religija. *Stoga teorija nevidljive religije može lako postati ideološki funkcionalizam — što je u sažetku naša prva kritička primjedba.*

U uskoj je svezi s tim Luckmannovo imanentističko shvaćanje religije. Ako se između religije i društva stavi znak jednakosti u funkciji, onda se ta funkcija može vršiti opet samo u društvu, što religiju stavlja u po- ložaj zavisnosti i zatvara je u imanentistički horizont. Takvo je shvaćanje danas zajedničko mnogim filozofijama, koje, međutim, rijetko kada pi- taju dokle se u tome anti-transcendentizmu može ići a da se ne izda temeljni smisao religije. Jer, religija je definirana transcencijom, to je njezin konstitutivni dio, bez kojega ona jednostavno nije religija, nego nešto drugo. Ono što prije svega određuje religiozni predmet i razlikuje ga od drugih predmeta jest njegova transcendentnost u odnosu na svijet i na čovjeka. A u religiji je uvijek riječ o nečemu što je apsolutno iznad čovjeka i svijeta, nekoj Moći koja je izvan i iznad zemaljske stvarnosti. U tome su se nekada svi slagali, jednako oni koji su transcendentnom Biću priznavali postojanje i oni koji su mu to svojstvo nijekali. Jasno, transcendentno ne znači obično kvantitativno umnožavanje bilo koje ze- maljske savršenosti, nego postojanje jedne Zbilje koja je po naravi pot- puno različita od sve poznate zbiljnosti.

Tako je, po prilici, stara filozofija govorila o transcenciji. Danas se situacija potpuno obrnula. Transcencijom se označuje promjena u

životu čovjeka, a ne ontološki prijelaz iz konačnog bića u beskonačno i onostrano Biće. Dakle, u suvremenoj filozofiji taj pojam poprima mnogostruka i različita značenja, ali se sve manje upotrebljava za opisivanje bitnih obilježja Apsolutnog Bića. Transcendencija znači čas sam čin transcendiranja, odnosno u antropološkom rječniku vlastito nadilaženje, čas opet ono prema čemu ljudsko biće transcendirira. U svakom slučaju, cijeli akt transcendiranja se događa i ostaje u biću. Zacijelo, time čovjek obogaćuje i nadmašuje sebe, proširujući vlastito biće, ali ne prema Transcendentnom Izvoru, nego prema sebi, uvećavajući vlastite moći i nadvisujući vlastite nedostatke. Stoga je ljudsko biće prije svih drugih bića pozvano na neko stalno nadilaženje sebe, na neko neprestano projiciranje naprijed, jer je to zapravo jedini način da se ono realizira u autentičnom angažmanu. To prelaženje preko vlastitih granica, bilo u spoznajnom ili ontološkom pogledu, suprotnost je stvarnom svijetu i njegovoj priljubljenosti uz bit stvari. U Heideggera transcendencija znači prelaženje iz bića u područje bitka, što, svakako, uzdiže problem na veću razinu, ali ne potvrđuje izvansvjetovnost tog događaja, jer bitak i Bog nisu isto. Radikalizirana do kraja, imanentistička misao ne samo što neće da rabi pojam transcendencije u klasičnom smislu, nego ga uzima kao prvo ishodište otuđenja: transcendentno je najapstraktnija i time najviše iskrivljena misao čovjeka o sebi samome. Nasuprot tome, čini nam se da usprkos idealističkim zloupotrebama nije baš jasno kako bi se religija mogla definirati bez kategorije transcendencije, dapače i poslije kršćanskog antropološkog preokreta u kristocentričnoj viziji svemira.

Taj je imanentizam ušao i u teologiju. Svakako, na nešto drugačiji način nego u vrijeme modernizma, kada se pitalo da li je u naravi postavljena sklonost za nadnaravno ili nije. Danas je ta rasprava formalno zaključena, ali se njezin sadržaj šire obnovio u radikalnoj teologiji ili teologiji sekularizacije, koja sada pita da li je transcendentno ili nadnaravno uopće sastavni element kršćanstva ili možda njegov kasniji helenistički dodatak. Tko pozna tekstove radikalne teologije, taj se neće iznenaditi njezinu osporavanju svake filozofijske obrade transcendencije, koja je povijesno predstavljena skolastikom. Za većinu modernih teologa, naime, neprihvatljiv je i neprimjeren kršćanstvu jedan Bog koji bi bio različit i razlučen od svojega stvorenja. Tvrdnju da svijet duguje svoje porijeklo Stvoritelju koji ga je u određenom trenutku »stvorio iz ništa« — ta teologija odbacuje kao ostatak mitološkog i antropomorfičkog mišljenja. U nekim drugim tekstovima, međutim, nisu toliko prijeporne transcendentnost i posebnost Božja, koliko njihove funkcije projiciranja i objektivacije koje tijekom vremena postaju nosioci čovjekova otuđenja; religija je upravo u svojoj transcendentnosti otuđenje, odakle onda dolazi kriza transcendentnih sadržaja same religije. Stoga radikalna teologija pokušava dati novo tumačenje smislu transcendencije, oživljavajući je u terminima ljubavi i slobode, koji su znak autentičnog kreacionizma, što zahtijeva da se danas kršćanin mora izjednačiti s Isusom iz Nazareta koji je »čovjek-za-druge«. Da bi očistila transcendentno od nanosa otuđenja, ta teologija odgađa govor o božanstvu »čovjeka-za-druge«, iako se može dogoditi da u svojoj upornosti »čišćenja« zaboravi na božanstvo. Teško je ocijeniti koliko je to novo tumačenje uspjelo izbjeći opasnostima

pada u antropologiju, ali je sigurno da je moderna teologija u traženju novog ravnovjesja između transcencije i imanencije izabrala put naklonosti prema zemaljskim i ljudskim sadržajima religije.

U taj kontekst treba sada smjestiti Luckmannovo shvaćanje religije, jer je ono u mnogim dijelovima imanentističko. Doduše, polazište koje metodički zazire od metafizike može biti u sociologiji preporučljivo, ukoliko, naravno, unaprijed ne određuje svu zbiljnost religije, što je baš slučaj s ovom sociologijom, koja tako iskazuje svoje granice da može staviti u pitanje identitet religije. U usporedbi s tendencijama u filozofiji i teologiji, Luckmannovo shvaćanje je, naime, još radikalnije, skoro na samoj granici razgovora o religiji. Ono neće da uvaži transcendentnu dimenziju religije, pa zapravo nikada ne govori o Bogu, nego najviše o čovjeku. Istina, Luckmann bi mogao istraživati religiju kao neku društvenu činjenicu, izvan pitanja njezine onostrane utemeljenosti, ali ne bi smio previdjeti činjenicu da je religija uvijek shvaćana kao onostrana bitnost, što po posljedicama ima također vrijednost društvenog događaja. Znamo, u Luckmanna se transcencija vrlo često spominje, ali u preciznom sociološkom značenju, kao nadilaženje biološke situacije. Čovjek se transcendira od svojih bioloških izvora prema širim ljudskim značenjima, ali na način koji izjednačuje napredak u kulturi s napretkom u religiji. Zato ta transcencija nije uopće metafizička, nego kulturno-antropološka. Ono što Luckmann izlaže kao temeljne teme moderne nevidljive religioznosti (autorealizacija unutrašnjeg slobodnog čovjeka, društvena mobilnost kao specifični izričaj teme autorealizacije, seksualnost kao potvrda te slobode i obitelj kao prostor te slobode) može se činiti vrlo zanimljivim i originalnim rješenjem, ali bi tek trebalo dokazati da je to smisleno povezano sa sadržajem prave religioznosti. Ako čovjek doživljava neke nereligiozne stvarnosti kao nešto nereligiozno, onda nije razložno da se taj mehanizam naziva religioznim, kada on objektivno i subjektivno to nije.

Nadići svoje biološke porive u slobodi obitelji, društvenoj pokretljivosti i seksualnosti znači bez sumnje nešto ljudski vrijedno ali još ništa religijski bitno. Zaista, bez zemaljskih vrednota nema religije, ali one same nisu religija. *Stoga, ako se nevidljiva religija bude iskazivala pretežno u tim temama, može lako izgubiti identitet u imanentizmu — što je u sažetku naša druga kritička primjedba.*

Budući da je nevidljiva religija smještena u zemaljski obzor, trebalo bi očekivati da ona pokaže jaku zauzetost za konkretne probleme i opću sudbinu zemlje. To očekivanje, međutim, neće biti ispunjeno, jer nevidljiva religija, usprkos svojem imanentizmu, odveć apstraktno i privatistički određuje sebi mjesto u društvu. Zato ćemo je uzaludno tražiti u dinamičkim i stvaralačkim središtima modernog života, gdje se rađa dananšnji i sutrašnji svijet, otkrivajući istodobno njezin bijeg u privatni prostor, odvojenost od povijesne zbilje, zavučenost u osobnu dramu. Tako koncipirana, ova religija nema baš nikakve šanse da pomogne čovjeku u rješavanju gorućih pitanja epohe, koji ugrožavaju ljudski opstanak i sprječavaju zemaljsku sreću. A tih pitanja ima previše da bi vjernik od njih mogao pobjeći. Dapače, on se osjeća pozvaniji od drugih u

svjedočenju slobode i pravde, obrane i osporavanja. Cijeli jedan svijet borbenih vjernika ide posve suprotnim putovima od onih koje zagovara konzervativizam nevidljive religije. Zato će svaka usporedba napravljena između tih dvaju stajališta otkriti potrebu kritičkog odnosa prema zemaljskom programu nevidljive religije.

Postindustrijski svijet navješćuje društvo obilja, ali uz cijenu uvijek novih otuđenja i neizvjesnosti. Što se u njemu ljudsko više iskazuje, to se neljudsko manje prikriva. Danas je slobodu teško zadržati, jer svijet, osloboditeljski po jednoj strani, povećava prisilu po drugoj. Proširenje potrošačke kulture izaziva pojavu moralnog izjednačavanja i označava kraj kritičkog duha, dok teza o zalazu ideologije »skriva pokušaj da se nepokretnost i tromost predstave kao normalna stanja političkog života«. ¹⁵

Takva situacija odražava duh pragmatizma, koji može biti to opasniji, što je po izgledu ispunjeniji. Stroj nije oslobodio čovjeka, nego ga je opteretio novim teškoćama, a standard njime postignut, plaća se neočekivanim komplikacijama. Sukobi ne odumiru, nego rastu, a dolazak Trećeg Svijeta projicira klasnu borbu na svjetski prostor. Od otuđena rada kritika ide prema jeziku i komunikacijama, problemu zagađivanja okolice, demografiji i genetičkoj manipulaciji, otkrivajući nove prijetnje u novim slobodama. Iako zasićen svim dobrima potrošnje, moderni čovjek stavlja u pitanje današnji tip života, odbija njegove sheme shvaćanja i na drugim vrednotama želi utemeljiti novo društvo. S obzirom da on radikalno osporava suvremeni svijet, revolucija će, kako on misli, biti jedini način da se taj svijet potpuno nadiđe i svlada.

To nisu nove stvari. Novo je u svemu tome da se vjernici sve češće susreću u redovima revolucije, dapače na samom čelu svjetskih političkih nemira. Do sada su kršćani stajali na strani ustaljenog poretka, zauzeti najviše stvarima svoje Crkve. Doduše, oni su često govorili o revoluciji, ali bila je to revolucija duha, srca, ili, kad je riječ o društvu, preobrazba struktura provedena razumnim reformama. A sada ih odjednom nalazimo — kao jednu nemirnu i glasnu grupu sa sve većim utjecajem — među pristašama i privrženicima radikalnih i globalnih revolucija, ne rijetko u zemljama gdje Crkva ima društvenu i političku moć. Nećemo se ovdje upuštati u opis tih događaja, dovoljno je da upozorimo da pokret »lijevog kršćanstva« danas ima značenje zsvjedočene i uzbuđujuće zbilje. U Brazilu svećenici brane i sklanjaju pobunjenike, šire prevratničke tekstove, protestiraju protiv torture, ulaze u revolucionarne organizacije, bune se i zahtijevaju. U Sjedinjenim Američkim Državama u prvim su redovima revolta protiv rata u Vijetnamu, rasne segregacije, siromaštva i nezaposlenosti. Evropa ih je otkrila u ljevičarskim pokretima i studentskim kontestacijama. Mnoga su obilježja radikalnih političkih doktrina takva da privlače, dapače fasciniraju vjernike. U stvari, industrijskom se društvu ne predbacuje nesposobnost da osigura razvoj produkcije — ono je u tome bez premca — nego mu se predbacuje nesposobnost da provede vladavinu pravедnosti u distribuciji dobara i, posebno, nesposobnost da zajamči sreću. A upravo se vjernici osjećaju solidarni s tom kritikom,

¹⁵ Mauro Fotia, *Idéologies et Élités contemporaines*, u zborniku *L'Homme et la société*, Paris, 1967, str. 93.

jer u njoj vide pobunu duha protiv materijalizma, o kojemu su učili da ga treba odbaciti. Ako je revolucija, kaže Duquesne, traženje novih vrednota, stvaranje nove civilizacije, bratskije i više ljudske, oni su za revoluciju; ako je revolucija više aspiracija nego organizacija, oni su revolucionari; ako se revolucija, konačno, hrani snom o savršenom društvu, oni su opet za revoluciju, jer su prognanici iz zemaljskog raja, pa više od ostalih o savršenstvu sanjaju.¹⁶

Prije i poslije revolucije izjasnila se o tome teologija. Danas imamo ispisane mnoge stranice o teologiji industrijske civilizacije, teologiji rada, teologiji zemaljskih vrednota, teologiji politike i teologiji revolucije — što sve ignorira nevidljiva religija kada pokušava govoriti o svojem zemaljskom programu. Zato između tih dviju ocjena postoji duboki nesklad, koji nije moguće prevladati. Teologija je otvoreno i hrabro pokrenula razgovor o politici i nasilju,¹⁷ o solidarnosti,¹⁸ klasnoj borbi¹⁹ i revoluciji,²⁰ tražeći kršćanske odgovore na mnoga nekršćanska stanja u svijetu. Teolozi misle da Evanđelje nije neutralno, pa pravda mora biti ostvarena već ovdje na zemlji. Cox piše da Crkva ima kritičku funkciju otkrivanja nepravdi i da rađajući tako uči govoriti o Bogu i na »politički« način, Metz joj daje osloboditeljsku ulogu u društvu, u kojemu ona treba biti institucija slobode, dok dominikanac Cardonnel tvrdi da ljubav nema izgleda da uvjeri mase ako nije u stanju velikog političkog projekta. Pojam revolucije bliži je kršćanskoj dinamici nego pojam reda i poretka. Stoga teologija revolucije stavlja u središte nadahnuća Krista koji židovskom narodu nije donio mir i sigurnost, nego osudio njihova društvena pravila, ne predlažući za uzvrat neki državnički moral, ideologiju poslušnosti i društveni sustav, već ljubav koja u redovima siromaha i beskućnika traži svoje sljedbenike. Teologija revolucije jest kritička misao o suvremenom građanskom svijetu i iskaz potrebe mijenjanja toga svijeta.

Nećemo davati sud o revoluciji i teologiji revolucije, jer nas prije svega zanima sama činjenica revolucije, u kojoj sudjeluju vjernici, i činjenica političke teologije. Ako teoretski usporedimo sadržaj nevidljive religije s vjerničkom revolucijom i njezinom teologijom, ispast će da je nevidljiva religija vrlo konzervativna i tradicionalna, zapravo toliko jako privatizirana da više nije ni nazočna u svijetu. To, međutim, malo pogađa Luckmanna, jer u njega nema vrijednosne ocjene religije. Da li je pojava nevidljive religije zlo ili dobro, to on ne pita, nego samo utvrđuje da ona u takvom obliku danas postoji. Stoga sama činjenica revolucije od strane vjernika i činjenica političke teologije mogu uspješno biti suprotstavljene činjenici privatizacije i apolitičnosti nevidljive religije, a

¹⁶ Jacques Duquesne, *La sinistra di Cristo. La Chiesa, il potere e la rivoluzione*, Milano, 1972, str. 11. i 127.

¹⁷ André Manaranche, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Paris, 1969, str. 254.

¹⁸ Jean-Marie Aubert, *Pour une théologie de l'âge industriel*, Paris, 1971, str. 299.

¹⁹ Giulio Girardi, *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Assisi, 1972, str. 159.

²⁰ Joseph Comblin, *Théologie de la Révolution*, Paris, 1971, str. 39.

ne tvrdnja o njihovim različitim vrijednostima. A to onda, naravno, znači da Luckmann aktualnu vjersku zbilju nije točno i do kraja naznačio, jer je odmah od početka ispustio iz vida njezin najživlji dio. Osim toga, čini se da vrijednosna ocjena ne mora uvijek biti zanemarena, barem ne kad je riječ o ekstremnim slučajevima. Tako, recimo, politizacija podzemne religije može do neke granice biti stvar bitne utjelovljenosti, ali je sigurno da se preko te granice religija izopačuje i napušta. Slično je i s nevidljivom religijom, ali u obratnom smjeru, jer koliko podzemna religija ističe politizaciju, toliko je nevidljiva religija zanemaruje. Zato treba zaključiti da do neke granice privatnost i osobnost religije mogu biti stvar njezine autentičnosti i obrana posebnosti, dok silazeći ispod toga religija postaje toliko apolitična, anti-društvena i anti-povijesna, da znači u stvari bijeg od problema svijeta i promašaj utjelovljenja, što također iskrivljuje religiju do gubitka identiteta, ali ovaj put s druge strane. Jasno, ta situacija baca religiju na rub društvenih zbivanja, izokreće joj narav i poruku, pokazujući usput da »imanencija« nije nikakvo jamstvo za političku naprednost. Religija tako opisana, dakle, znak je uzmaca, bijeg u unutrašnjost, koji često dolazi od nemogućnosti da se kontrolira društveni mehanizam, a ne od spoznaje novog oblika sakralnoga. *Sve pokazuje da nevidljiva religija može lako postati utočište društvenog konzervatizma i građanske nemoći, a ne prava istina o religiji danas — što je u sažetku naša treća kritička primjedba.*

S obzirom da je nevidljiva religija predstavljena kao sociologija, izvjesnost njezina daljnjeg razvoja zavisit će u velikoj mjeri od izvjesnosti napretka privatizacije u društvu. Što ta privatizacija bude veća, to će nevidljiva religija zauzimati širi prostor. Ako se, dakle, pokaže da izgledi za proširenjem osobne autonomije u postindustrijskom društvu nisu toliko povoljni, koliko su bili očekivani, onda će i artikulacija nevidljive religije u istom razmjeru doći u pitanje. Na toj uzročnosti treba sada više ustrajati.

Očitostima privatizacije i personalizacije suprotstavljene su vrlo brzo očitosti totalizacije i racionalizacije u društvu. Na štetu osobne slobode, izvansjske moći rastu nad privatnim mogućnostima.²¹ Radi upravljanja ljudskim ponašanjem, postoji danas stalni pritisak društvenog sustava, koji posredstvom represivne i destruktivne proizvodnosti neljudski degradira sve u robu. Kupovina i prodaja tvore održavanje i sav sadržaj čovjekova života, što otkriva apsurdnost društva u kojemu ima sve više sredstava, a sve manje ciljeva, u kojemu racionalnost kolektivne budućnosti stavlja ljude pred prazninu, pa se sve događa kao da se ljudske strasti i uvjerenja, strah i nade, utopije i ideologije, religije i ljubavi pomalo svode na tešku i dosadnu očevitost dvostruke dužnosti da se proizvodi i troši, valjda sve do dana u kojemu će ovi ljudi iznenada opaziti, u jednom iracionalnom blagdanu, da je ta očevitost potpuno prazna.²² U pozadini besmislenog rada i trošenja stoji golemi stroj tehnološkog racionaliteta, koji je osvojio i reducirao čovjekov privatni prostor. Masovna proizvod-

²¹ Herbert Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo, 1968, str. 26. i 29.

²² André Dumas, *Prospective et prophétie. Les Églises dans la société industrielle*, Paris, 1972, str. 132.

nja i konsumacija traže čitava čovjeka, a ne samo jedan njegov dio, pa rezultat takvih zahtjeva nije sklad općeg i pojedinačnog, već oponašanje: neposredno izjednačivanje ljudske osobe sa svojim društvom i, preko toga, s društvom u cjelini. Postoji, dakle, samo jedna dimenzija u svijetu i ona je uvijek i svugdje nazočna. Taj odnos pogađa čak primarne čovjekove doživljaje: postojeće društvo nameće svim svojim članovima isti medij zamjedbe; kroz sve razlike individualnih i klasnih perspektiva, pozadine i obzorja — društvo pruža isti opći svijet iskustva. U takvoj povijesnoj situaciji sloboda i privatnost tvorit će antidruštveni luksus, a potreba za mirom, tišinom, samoćom, neposrednošću i srećom ili utopiju ili radikalni prekid s lažnim udobnostima industrijskog društva u aktu revolucije.²³

To je Marcuseova vizija našeg svijeta, koja može biti prijeporna u ocjeni budućnosti, ali nije posve neistinita u opisu općih tendencija u sadašnjosti. Stoga, obistini li se samo djelomično njegova teza o jačanju represivnih tendencija u suvremenom društvu, privatistički religiozni odnos mogao bi imati malo izgleda da povijesno nadživi, naravno kao jedan širi globalni društveni fenomen, a ne kao nezaobilazni dio svake normalne religioznosti. Drugim riječima, ako se postindustrijsko društvo bude strukturiralo na takav način da ostavlja sve manje prostora za personalizaciju religijskog doživljaja, nevidljiva će religija biti bitno osiromašena u društvenoj potpori, jer je za njezin opstanak potrebno osigurati slobodu u osobnim prostorima. Znači, Luckmann temelji svoju teoriju na izvjesnostima veće privatizacije, a Marcuse svoj opis na izvjesnostima veće društvene manipulacije. Ipak, ima nešto u čemu se oni slažu, ali je to u njih, na žalost, postavljeno u dva različita vremenska razdoblja: Luckmann označava današnje društvo s onim obilježjima koja Marcuse tek očekuje da budu realizirana — poslije »totalnog prijeloma« — u budućnosti. Teško je reći da Marcuse u svemu ima pravo, ali je bez sumnje istina da Luckmann ne uzima dovoljno u povijesni račun nove ekspanzije totaliteta, koje stvarno mogu ugroziti dolazak nevidljive religije. Ako se to zanemari ne može se ni religiozna situacija ispravno ocijeniti. Dapače, čini se da će u postindustrijskom društvenom kontekstu institucionalna religija biti stavljena u bolji položaj nego nevidljiva religija, koja je, naime, čvršće srasla s postojećim društvom. To stajalište zastupa Acquaviva.²⁴ Kao jedino mjesto obrane transcendentnih vrednota, eklezijalna religija može igrati ulogu kritičke svijesti u društvu, tj. biti revolucionarna u odnosu na represivno društvo, koje ne dopušta kritiku. Posebno zbog svoje vezanosti za prošlost i transcendentnost, crkvena je religija u nekoj mjeri odvojena od velikog stroja industrije, pa je, u stannovitim granicama, više sposobna pobjeći od njegova svemoćna utjecaja.

Zato, ako je govor Marcusea ispravan, privatizirana će religija imati sve manje prostora za svoj slobodni zamah.

²³ Herbert Marcuse, *Kraj utopije — Esej o oslobođenju*, Zagreb, 1972, str. 147 i 161.

²⁴ Sabino S. Acquaviva, *Struttura sociale, cultura e religione nella società di domani* u zborniku *Il Cristianesimo nella società di domani*, Roma, 1967, str. 348; Sabino S. Acquaviva, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, u *Studi di sociologia*, 6, 1968, str. 3—18.

Na ovome suprostavljanju ne bi trebalo stati, jer društvena manipulacija nije jedina koja danas sužuje prostor privatizacije. Naprotiv, uočene su mnoge druge manipulacije: ekološka, biološka, genetička. Najprije oskrvrnjen, a onda bezobzirno iskorištavan, prirodni prostor je u naše vrijeme postao izvorishtëm nečuvjenih prijetnji i pritisaka. Zato drastično rastu problemi nastali zbog čovjekove intervencije u vlastiti ambijent, posebno u biosferu. To je odraz proširenja manipulacije na ekološki sektor. Doduše, možda će čovjek time uspjeti kontrolirati i promijeniti klimu i meteorološke uvjete života, ali će to biti često na štetu njegovog zdravlja i vitalnih reakcija, kvareći biosferu do »makroekološke krize«. Razaranjem prirodnih ambijenata i zagađivanjem mora i zraka otvoren je put općem trovanju svemira.²⁵ Znači, čovjekovo vladanje prirodom iskazuje se na određenoj točki kao osveta prirode, kao uzvratni udarac prirode čovjeku u obliku totalne smrti gušenjem. Arhitekture megapolisa umjesto da otvaraju nove prostore i prirodne vidike, one pritišću, stiskaju i zatvaraju čovjeka u mravinjak sivila i betona. Na tome nije sve stalo, jer se manipulacija premjestila od prirode na čovjeka. Prijelaz od prve faze (elaboracija prirode) na drugu (čovjek u laboratoriju) došao je prije svega kao posljedica manipulacije u području prirodnih znanosti, točnije kao njihova, primjena na gene u biokemijskom prostoru. Odatle brojni ljudski rizici i moralni problemi u genetici.²⁶ Ono što je ostvarljivo uzima mjesto onome što je razumno. Sve to dopušta, možda, skoro stvaranje »bioloških strojeva«, izmjenu ljudske vrste na temelju dostignuća genetike i molekularne biologije i, napokon, vještačko stvaranje rasa. Nova genetička znanja omogućit će nam, kaže poznati futurolog Toffler, da ovladamo ljudskim nasljeđem i manipuliramo genima da bi u cjelini stvorili novu vrstu čovjeka.²⁷ Istraživanja na području biologije mozga i endokrinologije, farmakologije i genetike proširili su rizike manipulacije i suzili slobodu. Sjetimo se različitih i ozbiljnih problema što su postavljeni od širenja kontracepcijskih metoda, pobačajnih tehnika, pokusa s ljudskim bićima u zatvorima i ljudskim tkivima *in vitro*, kao i mnogih opasnosti psiho-farmakološke manipulacije i otkrića da smo istodobno s ljekovima u zdravi svijet ubrizgali velike količine strašnih otrova. Potreba za osobnom slobodom ušutkana je stvaranjem novih navika, ropstvom novim uvjetovanostima, kontrolom emotivnosti i bijegom u drogu i lažnu terapiju komercijalizirane psihoanalize. Dok neki misle da su spomenute manipulacije — koje u kibernetičkoj sintezi svih posebnih racionalizacija dosežu razinu magičnog totaliteta — vezane za gospodarske i političke sustave,²⁸ drugi su skloniji tražiti uzroke tome u samoj čovjekovoj prirodi, kao nekoj izvornoj sklonosti da se bude manipuliran do samouništenja, čime se u stvari uvodi ljudska konstanta u društvena zbivanja.²⁹ Zato danas nije samo važno pitanje da li se čovjek može oduprijeti društvenoj standardizaciji, u smislu kako to predviđa Marcuse, nego je mnogo važniji problem

²⁵ O problemima prirodne okoline i njezina progresivnog rastvaranja raspravlja knjiga Jeana Dorsta, *La Nature dé-naturée*, Paris, 1970.

²⁶ Franz Loeser, *Deontologie. Planung and Leitung der moralischen Entwicklung*, Berlin, 1966.

²⁷ Alvin Toffler, *Future Shock*, New York, 1970, str. 176.

²⁸ Theodor W. Adorno, *Dissonanzen*, Göttingen, 1956, str. 13.

²⁹ Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt, 1970, str. 194.

hoće li čovjek uopće uspjeti preživjeti slobodu koju ostvaruje. Ta sloboda, naime, uključuje neslućene mogućnosti znanosti, koje treba nadvladati humanističkim usmjerenjem, jer one, doduše, oslobađaju čovjeka prirodnih nužnosti i oskudice, ali povećavaju njegovu odgovornost za sudbinu ljudskog roda, stavljajući ga pred teške etičke i političke dileme. Odatle Tofflerovo pitanje: Kako nadživjeti slobodu? Kad se, dakle, u sažetku uzmu u obzir sve tendencije skraćivanja osobnog prostora u postindustrijskom društvu, onda proizlazi da nevidljiva religija nema baš velikih izgleda da bude dublje i trajnije nazočna u tome društvu. *Stoga treba ukratko zaključiti: da mogućnost pojave upravo tog modela religije nije do kraja sociološki izvjesna. To je naša četvrta kritička primjedba.*

Da završimo. Nekome se može učiniti da je naša ukupna kritika, izražena u četiri točke, pretjerano negativna, jer nevidljiva religija ipak otkriva mnoge istine koje danas nije moguće bez posljedica zanemariti. Taj utisak će se potvrditi ako usporedbu proširimo na podzemnu religiju, prema kojoj je iskazana veća naklonost, što je, međutim, posve razumljivo, jer je podzemna religija prije svega zbiljski povijesni pokret, o kojemu se dakako može svašta misliti, ali ga nije moguće ideološkom isprikom i smicalicom zaobići. Protivno tome, nevidljiva religija je najprije sociološka teorija i povijesna apstrakcija, koja u zbilji ima doduše poneka uporišta, ali nije u praksi šire potvrđena. A između teorije i zbilje prvenstvo će uvijek pripasti zbilji, barem kad je riječ o sociološkom pristupu religiji. Odatle onda i naše veće povjerenje prema zbilji podzemne crkve nego prema teoriji nevidljive religije. Uostalom, ako se o toj teoriji izreknu kritičke primjedbe, to još ne znači da je o njoj donesen potpuno negativan sud. Zato će vjerojatno neki sastojci nevidljive religije, kao neprimjerni i suvišni, brzo otpasti: funkcionalističko shvaćanje religije i biološka definicija svetoga, te pokušaj da se autonomija osobnog života prikaže kao nešto bitno religiozno. Druge će stvari, međutim, ostati: mehanizam institucionalne specijalizacije, neka društvena »nevidljivost« religije u industrijskoj situaciji, do određene mjere privatiziranost vjerskog čina, pluralizam značenja i uspostavljanje religijskog tržišta. Jer, jedno je religija koja postaje intimna stvar pojedinca, a drugo intimnost koja postaje religija. Prvo može biti vlastitost našega vremena, drugo je samo zanimljiva sociološka spekulacija. Postavimo li problem tako, nema razloga da u sadržajima nevidljive religije ne razlučimo ono što je očita društvena istina od onoga što je nejasna ideološka konstrukcija. To, naravno, neće proći bez promjena u položaju nevidljive religije, koja — sada skeptična prema vlastitim dometima — prestaje biti tipičan slučaj »apsolutizacije« u sociologiji i postaje događaj vraćanja izvornim skromnostima znanosti

Stoga, uza sve kritičke primjedbe, tema o nevidljivoj religiji može se uspješno artikulirati u perspektivi ideje o izvancrkvenoj religiji, ali ne u smislu sadržaja koje predlaže Luckmann, nego u jednom dubljem značenju pobune iskonskih i čistih vjerskih osjećaja protiv svih neljudskih i mrtvih okvira religije, a takvih sigurno ima. Ako se preciziraju te okolnosti, onda govor o nevidljivoj religiji dobiva svoju punu vrijednost i težinu, jer, nemojmo se varati, svaki takav govor novi je iskoračaj nemira prema smislu i sudbini religije u postindustrijskom društvu.