

Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije

Politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu

SRĐAN VRCAN
Split
e-mail: svrcan@zamir.net

UDK: 2:316
316.323:261.7
322.2

Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 5. svibnja 1999.

Rad se bavi novim izazovima koji su se od kraja sedamdesetih godina nametnuli suvremenoj sociologiji religije pod utjecajem značajnih promjena u suvremenom svijetu i posebno u zemljama u tranziciji. To su promjene koje je Berger opisao kao pomak od krize religije ka krizi sekularnosti i koje su se zatim opisivale kao zaokret od sekularizacije društva k desekularizaciji, od zalaza svetog k obnovi svetog, kao trend politizacije religije i religizacije politike. U traganju za plauzibilnim teorijskim okvirima za interpretaciju promjena, ponajviše i ponajprije u postkomunističkoj tranziciji, u nekim se društvima sugerira da je taj okvir moguće razložito oblikovati kombinirajući pristupe koje su naznačili P. Michel, ukazujući na protuslovnost narav uloge religije u postkomunističkoj tranziciji, i G. Guizzardi za njegovom tezom o tome da je na djelu zapravo proces razmjene političkih dobara i kapitala za religijska dobra i kapital i to ponajprije u svrhe legitimizacije i političke mobilizacije. U zaključku se postavlja pitanje što leži u pozadini takve razmjene te se zaključuje da u toj pozadini stoje dva bitna deficita. Na prvom mjestu stoji deficit legitimizacije tekuće politike koja ga ne uspijeva osigurati ni striktnim poštivanjem demokratske procedure niti skladom između sistemskih inputa i outputa i, na drugoj strani, stoji deficit obnoviteljskih poticaja čisto religijske naravi i na temelju čisto religijskih motivacija.

Ključne riječi: RELIGIJA, SEKULARIZACIJA, DESEKULARIZACIJA, POLITIZACIJA RELIGIJE, RELIGIZACIJA POLITIKE, RAZMJENA POLITIČKIH DOBARA ZA RELIGIJSKA DOBRA, POST-KOMUNISTIČKA TRANZICIJA I LEGITIMIZACIJA

Posve je očito da se suvremena sociologija religije suočava s problemom izbora i razrade teorijskih okvira unutar kojih bi se na teorijski plauzibilan i iskustveno manje-više dobro utemeljen način mogla interpretirati posljednjih godina najvažnija zbivanja oko religije na ovim prostorima i u kontekstu matrice društvenih promjena koje se obično nazivaju tzv. tranzicijom. Nema, naime, dvojbe da su posrijedi zbivanja takvih razmjera, pa i takve dramatičnosti te, ponekad, i bjelodane spektakularnosti, koja ne mogu ne zanimati i suvremenu sociologiju religije. Doduše, nema dvojbe ni o tome da se suvremena sociologija religije u svjetskim razmjerima već stanovito vrijeme suočava s izazovima što ih u šezdesetima i u početku sedamdesetih godina nitko nije ni slutio.

Na sličan je način očito da ti izazovi ne proistječu iz teoriji imanentnih kritičkih razmatranja koja su u teorijskim okvirima suvremene sociologije religije otkrila stanovite nepotpunosti i nedosljednosti ili su prepoznala određene teorijske bijele mrlje. Naprotiv, oni su ponajprije nastali i ponajviše su se nametnuli iz sučeljavanja glavnih struja u suvremenoj sociologiji religije s promjenama u religijskim situacijama i u religijskim gibanjima što su na manje-više neočekivan način nastupile u društvenom realitetu mnogih suvremenih zemalja. Te su promjene na ovaj ili onaj način učinile upitnim, barem na dijagnostičkoj i prognostičkoj ravni, mnogo toga što se prije smatralo manje-više teorijski plauzibilnim i iskustveno dobro utemeljenim. Na taj je način upitan postao interpretativni i eksplikativni potencijal nekih ut-

jecajnih teorija. Na toj je podlozi nastupio i svojevrsni obrat u sociologiji religije, koja je dugo bila ponajprije zaokupljena pitanjima o mjestu i ulozi religije u svijetu modernih društava i u okviru modernizacije društva te je na njih davala uvelike jednoznačan odgovor, ponajprije u terminima racionalizacije i sekularizacije društvenog života.

Obrat o kojem je riječ vjerojatno je prvi opisao P. Berger svojom tezom o zaokretu "od krize religije ka krizi sekularnosti" (Berger, 1983). Štoviše, on je i prvi započeo raspravu o mogućoj religijskoj *reconquisti* modernih društava, ustvrdivši pritom, među ostalim, da je takva religijska *reconquista* modernih društava vjerojatna samo na autoritaran način i u autoritarnom društvenom okviru. Nakon toga taj se obrat ponajčešće znalo opisivati u terminima zaokreta: od sekularizacije društva prema desekularizaciji društva, od desakralizacije i zalaza svetoga k povratku i obnovi svetoga ili pak obrata od religije kao teizma bez javnih funkcija k religiji kao teizmu sa značajnim javnim funkcijama. Obrat se opisivao i kao prodor religije, prema Neuhausovoj terminologiji, u "ispražnjeni javni trg", ali "ne u obliku gole religije nego zaodjevene, prevedene i protumačene u posredujućem jeziku koji njezina javno relevantna značenja čini dostupnima sveukupnoj javnosti" (Neuhaus, 1985:64). Riječ je o obratu ponajprije u funkciji opće usvojene pozadinske moralne filozofije s političkom relevancijom, ali s religijskim utemeljenjem i, stoga, s ključnim mjestom i ulogom u legitimacijskom sustavu, obrazovnom sustavu, sustavu masovnih medija, izdavaštvu, resakralizaciji javnog prostora itd. koji pružaju narodu kao takvom izabranu, zatvorenu, manje-više homogenu viziju realnog svijeta kao i nacionalne realnosti.¹

Korak dalje u smjeru prepoznavanja obrata napravio je R. Roberston u raspravi o "promjenjivu liku religije" (Beckford, Luckmann, 1989), prepoznajući na djelu dvostruki trend širih svjetskih dimenzija. Opisao ga je kao trend politizacije religije i religijskoga te religizacije politike i političkoga. Taj dvostruki trend, prema njegovu mišljenju, zapravo daje pečat ključnim religijskim promjenama od početka osamdesetih (Robertson, 1989:13). Na još intrigantniji način o tom je obratu raspravljao G. Kepel u knjizi pod znakovitim naslovom *Božji revanš*. On, naime, prepoznaje zaokret koji se dogodio sredinom sedamdesetih, a sastoji se u tome što se javio novi religijski diskurs ne više da bi se tragalo za prilagodbom sekularnim vrijednostima nego da bi se ponovo dalo sveti temelj organizaciji društva, preobražavajući ga, ako je potrebno. U svojim višestrukim izražajima taj diskurs hvali nadilaženje propalog moderniteta, pripisujući neuspjeh i dezorijentaciju udaljavanju od Boga. Više posrijedi nije *aggiornamento* nego "reevangelizacija" Europe; više posrijedi nije modernizacija islama nego "islamizacija" moderniteta (Kepel, 1991:14).

Malo ima sumnje u tome da su realnu podlogu i poticaj za takve i slične izazove suvremenoj sociologiji religije tvorila tri spleta značajnih društvenih promjena. Prvo, islamska iranska revolucija koja je dovela do neočekivana nastupa i pravoga bujanja novih islamiističkih političkih pokreta kao masovnih pokreta diljem zemalja islamskog svijeta; drugo, uloga religije u urušavanju komunističkoga društvenog sustava u zemljama središnje i Istočne Europe; i, treće, stanovite promjene u religijskoj situaciji i u nizu razvijenih zapadnih modernih društava koje se mogu opisati kao obrat od strategije *aggiornamenta* katoličanstva, svijeta

¹ Vrijedi spomenuti da sekularizacija ima šire značenje od onoga koje se očituje u izravnu utjecaju na mjesto i ulogu religije u modernom društvu kako je na to upozorio R. Fenn. "Sekularizacija je proces koji podrija uvjerenje da odnosi pojedinaca naspram njihovih društava transcendiraju konkurirajuća nastojanja oko osobitih i sukobljenih interesa (...) Sekularizacija podrija sposobnost društava da održavaju vjerovanje u jedno simbolično jedinstvo koje inkorporira i transcendirira identitete i interese svojih sastavnih dijelova" (Fenn, 1978:8). Stoga zaključuje da "gleda(m) na sekularizaciju kao na proces koji istodobno uznemiruje i razjašnjava temelje društvene i političke vlasti. Ona uznemiruje političku vlast tako što, na primjer, osporava pretenziju države da djeluje u ime religijskih ili moralnih preferencija širega društva. Sekularizacija razjašnjava temelje političke vlasti, razvijajući konsenzus na ograničenim svjetovnim opravdanjima za vršenje vlasti" (Fenn, 1978:55).

modernih složenih društava i dijaloga s kulturom moderniteta k strategiji nove evangelizacije toga istog svijeta. Time su u krajnjoj analizi na ovaj ili onaj način postala upitnim neka prije dominantna mišljenja u modernoj sociologiji religije, ponajviše ona o nužnom i jednoznačno određenom odnosu između modernizacije društva i moderniteta na jednoj, i religije i religijskoga, na drugoj strani.

Tu je upitnost naročito jasno podcrtao E. Gellner svojim, za mnoge iznenađujućim, tezama o odnosu islama i modernizacije društva. Dokazujući da modernizacija društva nije nužno nespojiva s islamom, kako se dotad općenito vjerovalo, on je, uzimajući islam kao paradigmatičan primjer, zaključio da postoji veoma složen odnos između religije, modernizacije i moderniteta. Naime, ustvrdio je da *svijet islama dokazuje kako je moguće upravljati modernom ekonomijom, ili barem modernizirajućom ekonomijom, koja je prožeta primjerenim tehnološkim, obrazovnim, organizacijskim i sličnim načelima, te njome dominirati, dok istodobno postoje snažno, sveobuhvatno i duboko internalizirano muslimansko vjerovanje i muslimanska identifikacija. Čini se da jedna mundana, puritanska i skripturalistička religija nije u modernim uvjetima nužno osuđena na eroziju. Suprotno tome, ti je uvjeti mogu favorizirati* (Gellner, 1992:22).

Time se, dakako, sugerira zaključak da ni suvremeni islamistički politički pokreti nisu nužno antimodernizacijski usmjereni. D. Hervieu-Léger opisala je pak sustav logičkog zaključivanja koji je stajao u pozadini prijašnjih pristupa problemu odnosa religijskoga i političkoga u modernitetu na sljedeći način: 1) *moderna društva karakterizira diferencijacija institucija i poglavito razdvajanje političkoga i religijskoga; 2) diferencijacija institucija je sama po sebi proizvod neuklonjiva i masivna procesa racionalizacije; 3) taj proces racionalizacije traži, kao svoj preduvjet i svoju konzekvciju, društveni uzmak religije i njezino zatvaranje u područje privatnih opcija. Na toj točki rasuđivanja lako se događa klizanje od konstatacije ("u modernitetu su religija i politika razdvojene") do stava ("nestajanje religije jest uvjet politike"). Uzimajući u obzir proces "privatizacije" kojemu je religija podvrgnuta u modernim društvima, zaključuje se da ona gubi bit svoje sposobnosti kolektivne mobilizacije i posebno svoju utopijsku sposobnost kristalizacije težnji za društvenim promjenama u obliku nade u dolazak Kraljevstva* (Hervieu-Léger, 1997:365).

Očekivanja od poljskoga katoličanstva

Međutim, niz još konkretnijih izazova za suvremenu sociologiju religije proistekao je iz potrebe za interpretacijom uloge i mjesta religije u krizi komunističkih društava i njihovu urušavanju, ali isto tako, naposljetku, i u procesima društvenih promjena koje se obično nazivaju kasnijim fazama tzv. postkomunističke tranzicije. Pritom su u pravilu u središtu pozornosti stajali procesi koji su kulminirali u Poljskoj, i to ne samo po onome što se događalo u društvenom realitetu poljskoga društva pod izravnim i neizravnim utjecajem poljskoga katoličanstva, nego, daleko više, i po visoko postavljenim očekivanjima utjecaja poljskoga katoličanstva na suvremeno katoličanstvo u cijelosti. Ne treba posebno dokazivati kako su bila široko prihvaćena očekivanja da upravo poljsko katoličanstvo ima paradigmatično značenje za suvremeno katoličanstvo te da predstavlja uzor koji treba slijediti da bi se zajamčila revitalizacija suvremenoga katoličanstva. U pravilu se očekivalo da će upravo to katoličanstvo dati snažan poticaj religijskoj obnovi u širim europskim razmjerima te na neki način probuditi umorno i uspavano zapadnoeuropsko katoličanstvo, i samo iznutra razjedeno učincima seklarizacije društvenog života na Zapadu. Naposljetku, očekivalo se da će upravo poljsko političko katoličanstvo poslužiti kao poticaj za obnovu i oživljavanje zapadnoeuropskoga političkoga katoličanstva, posebno rastrojena dubokom krizom talijanskoga političkog katoličanstva koje je bilo utjelovljeno u Demokršćanskoj stranci.

O tome svjedoči činjenica da se i u duhu papinih izjava "vitalnost poljske Crkve suprotstavljala, barem dugo vremena, 'krizi zapadnih crkava'" (Michel, 1994b:135). Bila su, dakle,

nedvojbeno veoma živa očekivanja da će model poljskoga katoličanstva i poljske Crkve imati univerzalno značenje i da će moći funkcionirati kao "alternativan modelu sekulariziranoga i indiferentnoga Zapada" (Michel, 1994b:142) te da će u krajnjoj analizi biti obećavajući model za duhovnu *reconquistu* Europe. Štoviše, i veoma razboriti kardinal König hrabrio je papu Montinija (Pavla VI.), tvrdeći da će "kršćani Istoka ubrzo dati primjer onima sa Zapada" (Riccardi, 1988:318).

Nema dvojbe, dakle, da su se u tome osobitome kontekstu s vremenom za suvremenu sociologiju pojavili novi izazovi koji traže i osobite teorijske interpretativne okvire. Te je izazove na neki način jasno istakao P. Michel. On, naime, tvrdi da "sadašnju tranziciju obilježavaju, što se tiče pomaka religijskoga, u osnovi dvije tendencije: kao prvo, uklanjanje 'nužnih dvosmislenosti' na kojima se gradilo prijašnje društveno obraćanje religijskome, te kao drugo, politička reinstumentalizacija religijskoga" (Michel, 1992:126). Ona se očituje ponajprije u sklonosti da se religijsko iskoristi u svrhu političke legitimizacije ili upravljanja političkom klijentelom.

Stoga su značajne tri ključne teze kojima Michel ukazuje na nove izazove za sociologiju religije. Prva je teza koja dovodi u pitanje neku navodno neupitnu duhovnu obnovu koja je nastupila s padom komunizma. U tom smislu on izričito govori o potrebi da se "opovrgnu teze o obnovi religijskoga" (Michel, 1997:12). Druga je teza da postoji čvrsta veza između stanovite religijske živosti i političkoga reaktiviranja religijskoga sa slomom komunizma, ali ne u smislu uzroka i posljedice, jer "religijsko nije 'pobijedilo' komunizam, nego je ponajprije pružilo kategorije koje su omogućile kristalizaciju određenih tekućih logika i možda 'praćenje' procesa iscrpljivanja tih logika" (Michel, 1997:10). Treće, to je teza općeg značenja da "mi živimo konzekvencije sloma komunizma kao krizu centralnosti", te smo u osnovi ušli u doba neizvjesnosti. Stoga se nameće novo pitanje o "vjerovanju u relativnome" (Pace, 1997a) i "vjerovanju u obzorju relativnoga" (Michel, 1994b:112) ili, drukčije rečeno, o vjerovanju u uvjetima krize centralnosti i totalnosti koja pogađa religiju i religijsko. U tom općem okviru ne začuđuje da se, prema Michelu, religijsko stalno traži u pokušajima "stabiliziranja identitetskih lutanja, institucionalnih rekuperacija ili grubih instrumentalizacija". Stoga se "religijsko kao privilegirani indikator napetosti što prožimaju društva pojavljuje kao vektor reideologizacije koji se u osnovi koristi da bi se osporile kategorije dezideologizirane demokracije, uspostavljene slomom komunizma" (Michel, 1997:10). Tako ključan izazov za suvremenu sociologiju religije sada i u zemljama u tzv. tranziciji postaje ponajprije pitanje odnosa religije i religijskoga te demokracije.²

Razumije se, u taj opći problemski okvir, koji zacijelo jest i problemski okvir socio-loško-religijskih razmatranja religijske situacije na ovim prostorima, sadržajno se smještaju neki još konkretniji izazovi za suvremenu sociologiju religije, izazovi koji se nameću iz društvenog realiteta upravo na ovom prostoru i iz promjena u religijskoj situaciji koje su na djele, ali i promjena koje ponekad dobivaju čisto spektakularne dimenzije kao što je bilo sve ono što je na ovaj ili onaj način bilo vezano za nedavni posjet pape Wojtyle (Ivana Pavla II.) Hrvatskoj. Temeljan, ali i konkretan izazov zapravo je onaj koji se odnosi na elaboraciju i iskušavanje teorijskih okvira u kojima bi bilo moguće sociološki optimalno interpretirati upravo spomenute pojave.

Taj je izazov sadržajno trostruk. Prvi i krucijalni izazov tiče se religije i zaoštrenih društvenih sukoba u nekim zemljama u prvim fazama tzv. tranzicije koji su upravo na ovim prostorima dobili oblik oružanih sukoba i pravog rata. Čini se da su se upravo ovdje potvrdila

² Nesti upozorava na činjenicu da se "u trenutku kada politička vlast pretendira da govori u ime Boga svaki oblik opozicije smatra uvredom ne samo običnih smrtnika, nego i samoga Boga" (Nesti, 1996:23). Antes pak govori o suvremenim "tendencijama koje pokazuju da religijsko može biti izazov unutarnjem funkcioniranju zapadnoga tipa demokratskih društava" (Antes, 1996:9).

poznata predviđanja M. Weber o mogućem uskrснуću starih bogova i u uvjetima modernog svijeta. Međutim, oni ponovo ustaju iz grobova ne zato da bi pacificirali i produhovili ljudske živote, nego zato da bi obnovili svoje stare i vječite borbe i sukobe. Pritom konkretnim ljudima ostavljaju samo izbor strane na koju će se svrstati ili, još više i još prije, tko će u danim okolnostima za njih biti Bog ili Sotona, pa stoga ono što se događa mnogo više sličí "padu naših života pod njihovu vlast koja obnavlja njihove vječite borbe" (Freund, 1986:57) negoli dolasku pacificirajuće slobode.³ To je, dakako, prije svega izazov za interpretaciju konkretnoga ponašanja onih crkvenih institucija koje se inače proglašavaju "stručnjacima u humanosti", kako je to učinio papa Montini pred Općom skupštinom UN-a, ili promotorima "nove civilizacije mira i ljubavi", kako to često ponavlja papa Wojtyła. Drugi izazov jest izazov odnosa između religije i trenda etnifikacije politike i nacionalizirajuće države. Taj se trend, nažalost, ne može svesti samo na ono o čemu je govorio kardinal König kada je upozoravao da obnovljene nacionalne ideologije traže potporu u religijskim doktrinama kao što je to slučaj u bivšoj Jugoslaviji. Treći se izazov tiče interpretacije uloge religije u drugoj fazi postkomunističke tranzicije, sada kao tranzicije k funkcionirajućoj demokraciji koja je i održiva demokracija.

Društvo sa centrom i(li) društvo bez centra

Zacijelo postoji više mogućih pristupa, interpretativni i heuristički potencijal kojih bi vrijedilo iskušati u sučeljavanju s izazovima što se nameću upravo iz društvenog realiteta ovdje i sada. Na teorijskoj su razini najzanimljivija dva opća pristupa.

Prvi slijedi teorijsku liniju koju je na opći način naznačio Gellner. Dvije su njegove teze ključne. Prva ukazuje na "naivnost" modela demokracije koja se sastoji u tome što drži da je društvo plod volje njegovih sudionika ili članova te vjeruje da je društvo zdravo ako izražava, održava ili ostvaruje volju svojih članova, ali je patološko ako se ta volja suzbija na ovaj ili onaj način. Nasuprot tome, po Gellneru, društvo i kultura stvar su našega usuda, a ne našega izbora. Stoga demokratski model zanemaruje činjenicu da institucije i kulture više prethode odlukama negoli što iz njih slijede. Kultura pak koja stoga ima determinirajuće značenje u krajnoj je analizi sustav nametnutih predrasuda (Gellner, 1997:32).⁴ Prema drugoj tezi, suvremeni čovjek u uvjetima industrijskoga društva ima potrebu za politički zaštićenim društvom (*Gesellschaft*), ali i potrebu da o njemu govori jezikom spontano nastale zajednice (*Gemeinschaft*). U tom smislu strukturalno je ukorijenjena retorika nacionalizma: "govori o *Gemeinschaftu*, a ukorjenjuje se u semantički i često fonetski standardiziranom *Gesellschaftu*" (Gellner, 1997:107).

Drugim riječima, posrijedi je čisto ideološka funkcija govora o zajednici, i to u klasičnom smislu strukturalno uvjetovane i funkcionalno nužno lažne i izokrenute svijesti. To je na drukčiji način izrazio talijanski sociolog F. Crespi tezom da bez apsolutizacije nema društva (Crespi, 1983:256), dok M. Gauchet to opisuje tvrdnjom kako je "za svako društvo konstituirajuće obilježje da njegovo smisljeno središte stoji izvan njega. Samo u mjeri u kojoj postoji takav odnos prema onostranom, pojedinci mogu biti sigurni da se susreću u zajedničkom svijetu, u jednom svijetu koji je kao cjelina spoznatljiv" (Gauchet, 1976). Još jasnije

³ Čini se da za ove prostore uvelike vrijedi što je D'Arcy May ustvrdio imajući na umu Sjevernu Irsku: "Sociološka istraživanja pokazala su da su crkve, unatoč dobrim namjerama, u različitim društvenim okvirima često odobrile uzroke sukoba, djelujući kao 'kapelani' strana u sukobu" (D'Arcy May, 1995:X).

⁴ Gellner naglašava kako se, "u svrhu podupiranja nekoga osobitoga organizacijskoga aranžmana, može računati samo na ideje koje su unaprijed izabrane ili unaprijed izmišljene pa zatim zamrznute ritualom i sakralizacijom" (Gellner, 1997:31).

ključnu tvrdnju takva mišljenja pokazuje formulacija kako onaj “tko kaže religija, govori o određenom tipu društva na temelju autoriteta i superioriteta načela kolektivnoga reda nad voljama pojedinaca” (Gauchet, 1985:18).

Drugi pristup slijedi teorijsku liniju koja je razrađena u smislenom okviru teorijâ o suvremenome društvu kao složenome društvu što ga karakteriziraju procesi duboke društvene diferencijacije i specijalizacije kao i prijelaz od hijerarhijske stratifikacije na funkcionalnu diferencijaciju. Stoga bi na djelu bilo društvo u kojemu zapravo više nema ni baze ni nadgradnje, nijednoga centra, pa ni periferije niti jednoga jedinoga aksijalnoga determinirajućeg načela koje bi dominiralo svim institucionalnim segmentima i svim značajnim društvenim aranžmanima te nijednoga aksijalnoga organizirajućeg i usmjeravajućeg načela koje prožima sve, kao što nema nijednoga krovnoga simboličkog i legitimirajućeg sklopa zajednički usvojenih ideja, vjerovanja i vrijednosti koji bi u krajnjoj liniji kontrolirao i usmjeravao gotovo sva područja društvenog života.

Drugim riječima, centralitet i totalitet isparavaju i na simboličkoj razini, pa na toj podlozi i društvena hijerarhija nužno gubi svoju sakralnost. To pak znači da više nema podistema koji bi bio u stanju vladati sveukupnim društvom, i to takva kakav bi bio opskrbljen sakralnom simbolikom i nediferenciranim autoritetom nad svim drugim dijelovima društva. Ta linija završava s prepoznavanjem suvremenoga doba kao doba relativnoga, što znači doba u kojemu “nitko (i ponajprije sam) nije vlasnik istine. No to ne znači da istina ne postoji, nego samo skromno kazuje da je nitko ne posjeduje”, te da je upravo u tome “snaga demokracije: istina nije jedna i ne može se sagedati (nikad zatvoriti), osim u relativnome, uspostavljajući se u najotvorenijim sučeljavanjima” (Michel, 1994b:122). Naravno, u okviru ovog pristupa nužnost elemenata zajednice u smislu *Gemeinschafta* prema Tönniesu i Gellneru, ili nužnost apsolutizacije prema Crespiju, u uvjetima suvremenoga društva nisu svjedočanstvo neke opće strukturalne i transpovijesne društvene nužnosti, nego su daleko prije znak bitnih strukturalnih protuslovlja, ograničenja i manjkavosti što ih generira povijesno određeni tip organizacije društva ili pak krizna konstelacija društvenih, političkih i kulturnih okolnosti.⁵

Razmjene simboličkoga kapitala

Ovdje se polazi od uvjerenja da za razradu takvih teorijskih okvira veoma obećavajuću osnovu pružaju ponajprije razmatranja suvremenoga francuskog sociologa religije P. Michela i talijanskog sociologa G. Guizzardija, koja u osnovi slijede drugu navedenu liniju.

Vrijedi se prisjetiti da je Michel u analizama religije u tranzicijskim društvima načelno istakao kako je diskurs o tranziciji svojevrsna zamka, jer pretpostavlja da je krajnja dolazišna točka tranzicije unaprijed poznata, jednoznačno definirana i nužna. Posrijedi je zapravo upozorenje kako treba izbjeći zamku da se diskurs o tranziciji smjesti u kontekst obnovljene filozofije povijesti koja nastupa s pretenzijom da unaprijed i nedvojbeno zna kuda ide povijest. Međutim, još je značajnija njegova tvrdnja da su gotovo sva suvremena društva na neki način postkomunistička, to jest sugestija da postoji neka njihova zajednička problemska pozadina. Naime, posrijedi su tendencije šire i trajnije društveno-vertikalne naravi. One, među ostalim, smjeraju na obnovu politike, ali ne u znaku potrebne relativizacije politike i političkoga uopće, nego obrnuto – (i) u znaku ponovne afirmacije politike sa zadnjim apsolutizirajućim i

⁵ Na to ukazuje Remy kada ističe da politizacija religije ide u smjeru koji je suprotan “sekulariziranoj sekularizaciji”, koju pak opisuje kao proces u kojemu “nacionalna zajednica utemeljena na političkoj povezanosti ne izražava više ostvarivanje zadnjeg cilja, koji je jedinstven i nedjeljiv te je istodobno i globalan i osoban”, nego se temelji na procesu u kojemu se “slažu mnogostruke socijalizacije koje u nekom smislu ostavljaju pojedince samim i raz-čaranim (Remy, 1993:374).

sakralizirajućim referencijama čime se zapravo dovode u pitanje kategorije pluralizma, pa, stoga, i same demokracije.

Na taj način okvire religijskih promjena određuje složena, ali proturječna dinamika dvi-ju danas djelatnih tendencija. S jedne strane, one se mogu prepoznati kao tendencija daljeg raz-čaravanja svijeta (*Entzauberung*) i ponajviše odlučnog smještanja politike i političkoga u kontekst raz-čaranog svijeta i svijeta koji se raz-čaruje, te stoga i postupnog isparavanja poli-tike koja još uvijek operira sa zadnjim referencijama transcendentne, svete i apsolutne naravi. S druge strane, mogu se prepoznati i kao tendencija ponovnog za-čaravanja svijeta (*Wider-verzauberung*) i ponovnog smještanja i reafirmacije politike u kontekst svijeta koji se opet za-čarava, te stoga uključuje i obnovu i reafirmaciju politike koja operira sa zadnjim referen-cijama transcendentne, svete i apsolutne naravi.

Na to se mogu nadovezati konkretnije sugestije G. Guizzardija (1979:133) koji je odav-na istakao tezu o potrebi nadilaženja sociologije religije, koncipirane i prakticirane “kao so-cilogije religije pojedinca i vrijednosti”, u smjeru razrade političke sociologije religije, usre-dotočene na problem konsenzusa. I to konsenzusa ne kao unaprijed dana, nego kao konstrui-rana te isto tako ne kao svojevrsnoga društvenoga ugovora između jednakih, nego kao dija-lektičkoga koji se stalno stvara i rastvara između strana s nejednakim političkim, kulturnim, simboličkim i inim kapitalom. Govoreći u terminima političke sociologije religije, što je ključna Guizzardijeva teza, taj se konsenzus stvara i u procesu prepoznatljive političke raz-mjene na sada uspostavljenome, barem djelomice otvorenome – političkome i religijskome – tržištu na kojemu se u krajnjoj liniji religijski “proizvodi” i religijska “dobra” razmjenjuju za političke “proizvode” i politička “dobra”, ali i obratno.

Pritom religija i religijske institucije u razmjenu ulaze sa svojim veoma značajnim, povi-jesno akumuliranim “simboličkim i kulturnim kapitalom”, i to u trostruku svojstvu:

- a) kao posjednik tzv. zadnjih znanja i zadnjih vrijednosti univerzalne naravi;
- b) kao stjecište povijesno kristalizirana i sedimentirana kolektivnog iskustva, opće usvo-jenoga ljudskog morala i zdravog razuma; i
- c) kao glavni čimbenik izvornoga nacionalnog bića.

Političke institucije ulaze pak u tu razmjenu ponajprije sa svojim “kapitalom moći i utje-caja”. Razmjenjuju se uzajamne legitimacije, ali se od strane religijskih institucija pružaju ne samo i ne jedino sredstva spasa nego i legitimacije konkretnih akcija, priznavanje kolektivnih identiteta, opravdavanje političke i društvene dominacije, utvrđivanje političkih podjela i raz-graničenja, političkih ciljeva i motivacija itd., te iznad svega sve ono iz čega se stvara – i smi-sleno i simbolički – društveni i politički konsenzus. Tako se u masovnim razmjerima gradi go-tovo predpolitička lojalnost građana i još prije maksimalna kulturna homogenost.

Pritom je očito da posrijedi nije razmjena koja bi jednostavno bila u funkciji pribavlja-nja samo uobičajenoga legitimiteta političkim institucijama i akterima, nego da je na djelu razmjena u funkciji generiranja legitimiteta posve osobite naravi kakav upravo religija i Crkva kao politički legitimirajuća instancija prvoga reda mogu dati politici, političkim institu-cijama i političkim strategijama. Posrijedi je, naime, osobiti legitimitet dvostruke naravi. Prvo, to je legitimitet što ga daje društvena instancija koja pretendira da stoji u samim izvori-ma nacije, te da je temelj i okosnica izvornoga nacionalnoga bića, iznad i izvan svih mogućih povijesnih kontingencija, političkih peripetija te promjena u vlasti i u političkom ustrojstvu. Drugo, legitimitet koji se daje jest legitimitet koji pretendira da je sadržajno drukčiji po tome što je u biti numinozne naravi, što je silazni legitimitet, legitimitet odozgo.

Na potonje ukazuje P. Michel kada ističe da se “Crkva – poznato je – od svih drugih društvenih institucija razlikuje po tome što se poziva u krajnjoj analizi na transcendentno” i što daje “apsolutni legitimitet” (Michel, 1994b:56, 136). To je isticao već P. Berger kada je na-glašavao da religijski legitimitet uključuje pozivanje na *ens realissimum* koji stoji s onu stranu

svih kontingencija ljudskih značenja i ljudskih aktivnosti kao nešto što je *totaliter aliter* u usporedbi s običnim i profanim ljudskim životom (Berger, 1969:32, 87).⁶

Dakle, političko je značenje religije u toj suvremenoj razmjeni u tome što ona konkretnoj državi ili političkom sustavu, odnosno političkim strategijama i političkim akterima, daje i može dati ono što bi se terminologijom P. Bergera moglo nazvati izravnim zaštitničkim *svetim baldahinom*. Stoga i konsenzus koji se tako stvara jest konsenzus ostvaren pod *svetim baldahinom* koji stoga pretendira da je samorazumljiv, nedodirljiv, neupitan i neosporiv, pa generira i lojalnost koja ima ista svojstva. To pak, naravno, znači kako je veoma pojednostavnjena, primjerice, suvremena tvrdnja da su hrvatski političari shvatili Crkvu kao ustanovu-servis za oživljavanje hrvatske religiozne tradicije, više kao folklorni ritual nego kao živi moralni autoritet. Posrijedi je, naime, bilo daleko više od toga (a da je tako, svjedoče najnovije izjave u kojima se izričito spominje Crkva kao jedan od glavnih oslonaca aktualnoga HDZ-ova režima).

Pritom, dakako, nije nevažno da jedna značajka razmjene religijskih za politička dobra, i obratno, na ovim prostorima leži u tome što se ta razmjena očito vrši u uvjetima u kojima dominiraju procesi politizacije religije i religizacije politike. Zapravo čini se da nigdje drugdje u zemljama Istočne i Srednje Europe ni politizacija religije niti religizacija politike nisu dobile tako izrazite razmjere kao na ovim prostorima. Stoga su, daleko izražajnije nego drugdje, religija i religijsko ovdje dobili obilježja izrazito političke činjenice, te u značajnoj mjeri praktično funkcioniraju kao politika, dok se istodobno politika oblikovala kao svojevrsna religijska činjenica koja je poprimila izrazito religijsko obilježje i nastoji funkcionirati gotovo na religijski način.

To se, naravno, očituje u dvostrukoj instrumentalizaciji koja je na ovim prostorima na djelu: u političkoj instrumentalizaciji religije i u religijskoj instrumentalizaciji politike. Očito je, naime, da su na jednoj strani posrijedi religijske opcije na temelju pobuda koje nisu izvor-

⁶ Klasičan primjer davanja upravo takva legitimiteta bio je legitimitet koji je Stepinac dao stvaranju NDH, dajući ga, kako sam izrijekom ističe, "ne samo kao sin hrvatskog naroda nego još više kao predstavnik Svete Crkve", "kao predstavnik one Božje institucije, koja je nikla u krilu vječnosti i koja je svršetak vječnosti", te "kao predstavnik one Crkve koja je *firmamentum et columna veritatis – stub i tvrđava istine*". Na toj je podlozi u aktu stvaranja NDH prepoznavao ni manje ni više nego Božju ruku na djelu. Njegova formulacija doslovno glasi: "I tko nam može zamjeriti, ako mi kao duhovni pastiri dajemo svoj prinos narodnom veselju i zanosu, kad se mi puni ganuća i tople zahvale obraćamo Božjem veličanstvu? Jer, koliko god bili heterogeni faktori koji utječu na tok zbivanja, ipak je lako razabrati ruku Božju na djelu – *A Domine factum est istud et est mirabile in oculis nostris* – Bog je to učinio i oči su naše pune divljenja."

Taj tip legitimiteta dan je prije s najviših vatikanskih razina Mussoliniju kada se nakon potpisivanja Lateranskih ugovora u njemu vidjela "osoba koju je poslala Providnost".

Nešto drukčiji način davanja političkog legitimiteta ide po liniji idejne srodnosti i bliskosti. Za ilustraciju, takva se srodnost s ideologijom *Blut und Boden Gemeinschafta* može prepoznati u Stepinčevim riječima iz iste njegove okružnice u travnju 1941. godine. U njoj se, među ostalim, kaže: "Časovi su ovo u kojima ne govori više jezik, nego krv svojom tajanstvenom povezanošću sa zemljom u kojoj smo ugledali svjetlo boje i s narodom iz kojeg smo nikli." Prepoznaje se i u Zajedničkoj pastirskoj poslanici nadbiskupâ dijezeze Njemačke od 8. lipnja 1933., nakon dolaska Hitlera na vlast, gdje se kaže: "Kad mi naše vrijeme s prošlim uspoređujemo, nalazimo ponajprije da se njemački narod više nego do sada sjeća svojega vlastitoga bića kako bi naglasio njegove vrijednosti i snage. Mi, njemački biskupi, daleko smo od toga da ovo nacionalno buđenje podcjenjujemo ili sprečavamo (...) Uz rastuću ljubav za domovinu i narod naše vrijeme je vrijeme obilježeno snažnim naglašavanjem autoriteta i čvrstim unapređivanjem organskog učlanjenja pojedinaca i korporacija u cjelinu države (...) Upravo u našoj svetoj, Katoličkoj crkvi dolaze vrijednosti i smisao autoriteta na potpuno osobit način na cijenu te su vodili potpunom zaokruženosti i pobjedničkoj otpornosti kojima se čude i sami naši protivnici. Stoga nama katolicima ne pada teško cijeniti to novo, snažno naglašavanje autoriteta u njemačkom državnom biću, te se njemu podložiti" (navedeno prema Kühnl, 1975:212).

no religijske i motivacija koje nisu autentično religijske; te su pobude i motivacije izrazito političke i u prozirnoj političkoj funkciji te u službi ostvarivanja čisto političkih ciljeva. Istodobno, na drugoj su strani posrijedi političke opcije na temelju religijskih pobuda i religijskih motivacija i u očitijoj religijskoj funkciji te u službi postizanja religijskih ciljeva i svrha. U tom smislu na djelu su procesi koji idu suprotnim smjerom od onoga što se već desetljećima događa u zapadnoeuropskom prostoru. Ondje su se religijske promjene u suvremenim prilikama dogodile ponajprije u znaku otkopčavanja religije i religijskih institucija ne samo od države, nego i od političkoga društva, te stoga u znaku usredotočivanja na civilno društvo, pa se tako i očekivana revitalizacija religije smješta i događa ponajprije u okvirima civilnoga društva. Štoviše, prema Casanovi, s Drugim vatikanskim saborom i Katolička crkva je "prihvatila ne samo odvajanje od države nego i otkopčavanje od političkoga društva u pravom smislu riječi" (Casanova, 1994:29).

Međutim, ono što u tom pogledu iznenađuje jest činjenica da neke tendencije koje su se drugdje javile kao međusobno konkurentne, te se uzajamno negativno odnosile, na ovim prostorima danas idu zajedno i uzajamno se jačaju. To se najjasnije očituje u odnosu između procesâ koje je Poulat nazvao procesima sakralizacije nacionalnoga i nacionalizacije svetoga, na jednoj, te konvencionalne religije, na drugoj strani (Poulat, 1987:119). Michel ukazuje na legitimizacijski aspekt tog procesa, govoreći o modernoj "zamjeni jednoga izvora legitimizacije drugim: nacije namjesto Boga" (Michel, 1994b:41). Međutim, nema sumnje da je na ovim prostorima na djelu izrazita nacionalizacija svetoga i sakralizacija nacionalnoga.

Vrijedi se, naime, prisjetiti kako se prije u sociologiji religije u pravilu držalo da se sakralizacija nacionalnoga i nacionalizacija svetoga javljaju dijelom kao izraz krize konvencionalne religije (Coleman, Tomka, 1995), a dijelom kao svojevrsni nadomjestak ili supstitut za tu religiju, odnosno kao njezina slabija funkcionalna alternativa. Stoga se vjerovalo da po tendenciji nacionalizacija svetoga i sakralizacija nacionalnoga ponajprije jačaju i šire se u općim uvjetima slabljenja i krize religije, ali i obratno, da revitalizacija religije zaustavlja i suzbija nacionalizaciju svetoga i sakralizaciju nacionalnoga, ili pak smanjuje izgleda za njihovu pojavu, odnosno čini ih suvišnim. To očito ne vrijedi za religijske promjene na ovim prostorima; ovdje se u kontekstu tzv. tranzicije dogodila i događa se istodobna nacionalizacija svetoga i sakralizacija nacionalnoga usporedno s revitalizacijom religije te se dotični procesi međusobno uvjetuju i jačaju. Stoga na ovim prostorima na djelu nije bila zamjena dvaju tipova legitimizacije o kojima govori Michel, nego obratno – povezivanje legitimizacije u ime Boga i legitimizacije u ime nacije.

Potruga za legitimitetom

Sve navedeno, međutim, ostaje pretežno na razini sociološke deskripcije. Tako je na deskriptivnoj razini manje-više očito da se i nedavni posjet pape Ivana Pavla II. i sve što je slijedilo može veoma plauzibilno interpretirati, među ostalim, i u terminima razmjene pravih paketa "političkih dobara" – i inih dobara – za isto takve pakete "religijskih dobara" u izričito legitimizacijske svrhe.⁷ Pritom ipak ostaje otvoreno pitanje njihove dublje društvene podloge. U nastojanju da se na to plauzibilno odgovori, vrijedi ispitati plauzibilnost onoga sociološkog pristupa suvremenoj politizaciji religije i religizaciji politike koji u središte pozornosti stavlja dvije bitne, strukturalno uvjetovane i uzajamno povezane deficitarnosti i prekarosti⁸ koje se najjasnije očituju u procesima tzv. tranzicije.

⁷ Tu tvrdnju o čisto pastoralnoj naravi papina posjeta teško je uskladiti s angažmanom institucija državne vlasti, uključivši vojsku, u pripremama za posjet, ali i u svim ključnim manifestacijama u njegovu tijeku.

⁸ Termin *prekarnost* ovdje pokriva dva, iako srodna značenja: nestalnost i nesigurnost, odnosno nezvjesnost i privremenost. Stoga i pridjev *prekaran* (lat. *precarius* – izmoljen, isprošen) znači privremen, prolazan, nesiguran, ovisan o tuđoj volji ili slučaju; u pravnom smislu: onaj koji se može opozvati, opozvljiv.

Na prvome mjestu, u analizi koja je ponajprije usmjerena na politiku i političko u spomenutoj razmjeni, u središte pozornosti dolazi intrinzična deficitarnost i prekarnost legitimiteta dominantnih političkih strategija i političkih režima koji ih nastoje realizirati u procesima tzv. tranzicije. Na drugome mjestu, u analizi koja je ponajviše zaokupljena religijom i religijskim u spomenutoj razmjeni, u središte pozornosti dolazi deficitarnost i prekarnost nastojanja kojima se želi ostvariti suvremena revitalizacija religije i istinska obnova na čisto religijskoj osnovi, i to na temelju čisto religijskih pobuda i u općim uvjetima kada se sve teže može postići društvena centralnost religijskih institucija i kulturna totalnost religije i religijske kulture.

U razmatranju prve deficitarnosti i prekarnosti legitimiteta vrijedi istaknuti sljedeće.⁹ Prvo, nema dvojbe da se dominantne političke strategije, koje su danas na djelu u nizu suvremenih zemalja u tzv. tranziciji i ponajprije na ovim prostorima, te se ponajviše služe spletom tzv. šok-terapija, sučeljavaju s dubokim protuslovljem i velikim rascjepom. Na jednoj strani, te političke strategije, da bi mogle realizirati svoje ključne političke ciljeve i to u relativno nepovoljnim uvjetima, zahtijevaju visok stupanj legitimiteta i pregrijane lojalnosti, pa se stoga stalno pozivaju na plebiscitarnu potporu i takvu potporu prizivaju. Na drugoj strani, takav se legitimitet i pogotovo takva lojalnost teško mogu postići u uvjetima raz-čaranog svijeta ili svijeta koji se dosljedno raz-čarava, te stoga i u okviru politike koja se očistila od svih zadnjih referencija i odlučno se smjestila u relativno kao preduvjet za demokratsku pluralizaciju političkog života, ali i za razvoj civilnoga društva autonomnoga od politike.

Uz to, na ovim su prostorima na djelu strategije koje imaju visoku društvenu cijenu i traže velike i dugotrajne žrtve i odricanja, pa uslijed toga moraju tražiti i onaj tip legitimiteta koji se ponajviše potvrđuje u spremnosti na maksimalne žrtve i odricanja. Stoga se za te strategije javlja i obnavlja prekarnost legitimiteta koji bi se morao i mogao postići, bilo kao legitimitet na temelju dosljedna poštovanja demokratske procedure, bilo kao legitimitet na temelju zajamčena sklada između sistemskih *inputa* i sistemskih *outputa*, tj. na temelju sustavna uvažavanja i zadovoljavanja potreba, težnji i očekivanja u masovnim razmjerima. Naime, nema dvojbe da se potonjim načinom legitimizacije ne može postići ništa što bi sličilo dobrovoljno danoj i neizmanipuliranoj plebiscitarnoj potpori. Pritom je ključni problem u tome što se u okviru vladajućih političkih strategija opće povećanje društvenog *outputa* može postići jedino po cijeni da samo jedna manjina bude u stanju značajnije i brže povećati svoje prihode i svoje prednosti, dok većina, barem u razdoblju unaprijed neodređena trajanja, gubi i mora gubiti. Uslijed toga, dotično protuslovlje između osiguranja statusne sigurnosti za politički i ekonomski ključne grupe, na jednoj strani, i bezuvjetne garancije primjerenoga minimuma subsistencija za svakoga, na drugoj strani, čini demokratski legitimitet politike inherentno prekranim.

Navedenome treba dodati da te političke strategije, i u uvjetima kada je na djelu obnovljeni rast materijalnih resursa, proizvode i frustrirajući tzv. tunelski učinak, naime u situaciji kada je jedna kolna staza u tunelu blokirana kolonom automobila koji stoje na mjestu, odno-

⁹ Realnu podlogu za to opisao je K. Poznanski na sljedeći način: "Najviše iznenađujući aspekt tekućih reformi jest da su te reforme, gdje su se god pokušale realizirati, proizvele ekonomsku recesiju. Nakon političkog iznenađenja s komunističkim slomom u regiji došlo je drugo iznenađenje, ekonomsko – recesija koja je zahvatila regiju. Nakon 1989. godine Istočnu je Europu (uključivši europske dijelove bivšeg Sovjetskog Saveza) zahvatila recesija koja je koštala oko 40 posto kolektivnog proizvoda (...) To će, čini se, biti veoma dugotrajna recesija (...) Regija vjerojatno neće izići iz recesije – ili obnoviti svoju predrecesijsku proizvodnu razinu – prije kraja sljedećega desetljeća, što znači da će, tehnički govoreći, recesija trajati barem petnaest godina. S takvim padom proizvodnje, postkomunističku recesiju treba promatrati kao najveći pad u modernoj povijesti, nekoliko puta dublji i trajniji i od velike krize iz tridesetih godina. S tom činjenicom na umu, postkomunističku je recesiju najbolje – na tragu Kuczynskoga – nazvati 'ekonomskom katastrofom'" (Poznanski, 1998:10).

sno pomiču se gotovo milimetarski, dok se u usporednoj stazi, koja nije blokirana, odvija normalan i brz promet (Offe, 1994). Naposljetku, takve političke strategije ne mogu više računati da će na ovim prostorima djelovati ona osobitost logike preraspodjele u općim uvjetima ograničenih i stagnirajućih resursa koja je u pravilu karakteristična za međunacionalne sukobe. A ta osobitost čini da se politička igra-borba među suprotstavljenim nacionalnim akterima vodi u znaku igre-borbe s negativnim zbrojem, dok istodobno unutar jedne nacionalne skupine, angažirane u tim sukobima, ima obilježja igre s pozitivnim zbrojem. To pak dalje znači kako je u prvome okviru moguće da jedan nacionalni akter dobiva samo pod uvjetom da drugi gubi, dok je u drugome okviru moguće da unutar jedne nacionalne skupine svatko dobiva ili se barem nada dobitku. Druga navedena mogućnost na ovim je prostorima manje-više konačno iscrpljena s poznatim zbivanjima u području tzv. Krajine poslije Oluje. Stoga je sada u tim okvirima raspodjela, u uvjetima ograničenih i stagnirajućih resursa, nužno poprimila obilježja igre-borbe s negativnim zbrojem: u njoj jedni mogu sigurno dobivati i trajno napredovati samo pod uvjetom da netko drugi unutar iste nacionalne društvene skupine sustavno gubi i nazaduje ili stagnira.

Pod takvim situacijskim prisilama rađa se osobita prekarnost i deficitarnost legitimiteta koji se može dobiti u politici i s politikom kada je odlučno smještena u relativnome i kada operira isključivo s relativnim. Međutim, takve strukturalne i situacijske prisile generiraju potrebu da se politički legitimitet traži referencijom na patos svetoga i apsolutnoga. Još više, kako u političkim elitama tako i u masi potencijalno frustriranih gubitnika, stvaraju se povoljni uvjeti da se legitimitet i traži i dobiva na drukčiji način i drukčijim putovima, ponajprije i ponajviše obnovom začaravanja svijeta i politike u tom ponovo začaranu svijetu. To pak znači i politike sa zadnjim odnošnjim točkama koje se nadaju kao točke sa svetom, transcendentnom, apsolutnom i totalnom naravi barem po tendenciji, ali su nužne i uporabive za autoritarne i autokratske svrhe ponajprije u znaku sprege populističkih pokreta na nacionalističkoj podlozi i autoritarnih prezidencijalističkih involucija s istim predznacima. Pritom je sasvim jasno da, kako ističe Offe, *strategijsko uključivanje simbola koji označavaju kolektivne identitete i njihova dramaturgija služe na prvome mjestu interesima moći i profita "političke klase"* (Offe, 1994:165).

Uostalom, jedino se tako i može, barem za stanovito vrijeme, nadoknaditi deficitarnost i prekarnost legitimiteta koji se uopće može dobiti na strogo demokratski i nenuminozan način. Naime, politika koja je dosljedno smještena u relativnome i koja operira s relativnim načelno podliježe stalnoj iskustvenoj verifikaciji te svoj legitimitet reproducira samo na temelju svojih očekivanih *outputa* u okviru iskustveno provjerljivih bilanci troškova i dobitaka. Politika pak sa zadnjim referencijama ima prednost što ne podliježe takvom tipu verifikacije, pa stoga ni njen legitimitet ne ovisi o njezinim konkretnim *outputima* ni o konkretnim bilancama troškova i dobitaka. Naravno, budući da se to teško može uskladiti s modernim trendom koji u osnovi pokazuje da je "politička instancija čisto ljudska institucija, odvojena od svake božanske transcendencije i od svakoga svetoga obilježja", mora se naglašavati izričiti patos vlasti gdje "vlast više nije uzvišena, nego napravljena iz istoga tkiva od kojega su i ljudi, u blizini njihovih ukusa i njihovih svakodnevnih interesa" (Lipovetsky, 1987:239).

Također je očito da postoji sprega između legitimiteta i mobilizacijskog potencijala. Naime, deficitarnosti i prekarnosti spomenutog legitimiteta odgovara deficitarnost i prekarnost političkoga mobilizacijskoga potencijala. Pregrijana, neupitna, emocionalna i totalna politička mobilizacija nije uopće moguća u drugim okvirima i na drugoj podlozi mimo okvira i podloge ponovnog začaravanja svijeta i politike u začaranom svijetu sa zadnjim odnošnjim točkama svete, transcendentne, apsolutne i totalne naravi.

Obnova društvene centralnosti religije

Naravno, ta prekarnost i deficitarnost legitimiteta i lojalnosti još je vidljivija u općim uvjetima kada je i u okviru znanstvenoga diskursa postalo legitimno govoriti o “neuspjehu tranzicije”, “tranzicijskoj recesiji” i “patologijama tranzicije” (Mandelbaum, 1994). U tim uvjetima zapravo raste potreba za legitimitetom i lojalnošću koji se mogu realistički ponajprije postići i ponajviše osigurati simboličkim sredstvima na nediskurzivnoj i pretpolitičkoj ravni, kao i na svojevrsnim sustavnim simboličkim dramaturgijama i spektakularizacijama. To je pak samo po sebi znak kako postoji duboko protuslovlje između naglašene potrebe za legitimitetom i pregrijanom i neupitnom lojalnošću, na jednoj strani, te realističkih mogućnosti da se takav legitimitet i lojalnost postignu u procesima tzv. tranzicije u okviru politike koja bi bila dosljedno smještena u relativnome i imala posla s relativnim, na drugoj strani. Protuslovlje je još jače u uvjetima kada postaje upitna dotadašnja masovna lojalnost, koja se i inače razlikuje od demokratskog legitimiteta. Naime, masovna lojalnost kao relevantna politička činjenica postoji dok se strukture političke vlasti ne počnu osporavati u javnosti ili dok ne dođe do ozbiljnih poremećaja u njihovu funkcioniranju. Međutim, sada su i prvi i drugi preduvjet masovne lojalnosti postali dvojbeni, te je malo vjerojatno da će se ti preduvjeti ponovo uspostaviti.¹⁰

Nadalje, na djelu je okolnost koja i nezavisno od osobitih teškoća i protuslovlja tzv. tranzicije utječe na probleme pribavljanja legitimiteta i proizvodnje lojalnosti. Vrijedi se prisjetiti da se legitimitet na demokratski način daleko teže postiže u općim uvjetima ograničenih, stagnirajućih i nazadujućih resursa te izrazite materijalne oskudice nego u općim uvjetima kada se stalnim i visokim stopama rasta društvenoga bogatstva povećava ekonomski kolač koji se dijeli te se stvara mogućnost da svaki segment stanovništva dobije više od onoga što je dobivao prije bez obzira na nejednakosti u raspodjeli. Naime, kako je to Gellner s razlogom načelno istakao, “samo u uvjetima sveopćega rasta, kada je društveni život igra s pozitivnim, a ne nultim zbrojem, može većina imati interes za konformizmom čak i bez zastrašivanja” (Gellner, 1996:31).

Naposlijetku, moguća je – s osloncem na religijski pribavljeni legitimitet na temelju kriterija koji se predočuju kao “apsolutni” – i reinterpretacija samoga pojma demokracije na način da se demokracija predočuje kao izraz sveukupnog naroda te se čisti od pluralizma kao svoga nužnoga preduvjeta.

Stoga, obnova politike sa zadnjim transcendentnim, svetim i apsolutnim referencijama, pa ni religizacija politike, nije puka slučajnost, uvjetovana posve slučajnim stjecajem povijesnih, društvenih pa i osobnih okolnosti, kao što ni uloga religije u kontekstu politike sa zadnjim referentnim točkama, pa ni politizacija religije, nije neka trenutna anomalija bez dubljih strukturalnih korijena.¹¹

Druga deficitarnost koja stoji u pozadini suvremene politizacije religije i religizacije politike tiče se suvremenih mogućnosti da se pod danim uvjetima postigne poželjna religijska obnova i revitalizacija religije prije svega u znaku radikalne desekularizacije društvenog života, nedvojbena povratka svetoga i maksimalno moguće resakralizacije javnoga prostora i

¹⁰ Stoga nije nimalo čudno ni iznenađujuće najnovije sve češće spominjanje Crkve kao jednoga od glavnih uporišta HDZ-ove politike.

¹¹ “Od središnjeg je značenja da etnicizacija ponovo uspostavlja primat političke sfere nad svima drugima, da se rješenja traže u politici bez obzira na to je li to prikladno ili nije. Od tog trenutka teži se da se politički programi orijentiraju prema etničkoj i etniciziranoj naciji umjesto prema građanskom identitetu, pa se ideje, ciljevi i budućnost mobiliziraju i tumače u skladu s imperativima etniciteta (...) Društva praktično gube sposobnost da svoje ciljeve definiraju prema materijalnim građanskim kriterijima i da komuniciraju bilo kakvim drugim putem osim diskursom o etnicitetu i osobnoj lojalnosti” (Schöpfung, 1993:164).

sфере svakodnevnog života, ali sve to na čisto religijskoj podlozi i na temelju striktno religijskih motivacija. U krajnjoj liniji, posrijedi je prekarnost i deficitarnost nastojanja da se na temelju čisto religijskih motivacija ponovo uspostavi društvena centralnost religijske institucije i zajamči kulturna totalnost religije.¹² Ako ne drukčije, to se nastoji doseći barem u reduciranu obliku u kojemu religija, premda više ne uspijeva u potpunosti prožeti cjelinu kulturnog prostora i života, ipak uspijeva samostalno i legitimno odrediti i određivati opće obvezujuće granice društvene, političke, moralne i ine normalnosti i nenormalnosti, čak mišljivosti i nemišljivosti, te tako i definirati elementarne kulturne granične uvjete funkcionirajućega društvenog uključivanja i društvenog isključivanja, ali iznad svega osigurati isključivanje alternativa.

Čini se da se ovogodišnji posjet pape Ivana Pavla II. po dominantnoj tendenciji može uzeti kao veoma uvjerljivo svjedočanstvo postojanja upravo takvih nastojanja u Hrvatskoj. Naime, taj je posjet bio oblikovan tako da je na simboličkoj razini bio u znaku priželjkivane reafirmacije društvene centralnosti religijske institucije i obnove kulturne totalnosti religije koja unaprijed određuje obzorje življenja, isključujući alternative.¹³

Da bi se deficitarnost o kojoj je riječ jasnije podcrtala, treba spomenuti očekivanja koja su se prije oblikovala i očitovala u vezi sa slomom komunizma i tzv. tranzicijom od komunizma k postkomunizmu. Dva su glavna tipa takvih očekivanja.

Jedan tip očekivanja opće naravi polazi od činjenice sloma komunizma, ali tu činjenicu interpretira kao u osnovi samo zadnju i neizbježnu etapu trajnijega povijesnog procesa koji je počeo daleko prije. Tako se slom komunizma na svjetskoj razini interpretira i kao slom svih nastojanja oko sekularizacije i laicizacije modernoga društva, te stoga i nastojanja oko oblikovanja modernoga društva kao "društva koje je otišlo od Boga" (Poulat, 1994:5). Uslijed toga ta su očekivanja polazila od uvjerenja koje je u komunizmu prepoznavalo prirodan – iako brutalan i perverz – izdanak prosvjetiteljstva, pa se tako i slom komunizma u krajnjoj analizi shvaćao i kao definitivan kraj duha prosvjetiteljstva i doba prosvjetiteljstva, čak i moderniteta. U biti ga se, dakle, shvaćalo kao kraj onoga duha i kraj onoga doba *kada prvi put u povijesti počinje isključivo stvaranje ljudskog svijeta. Do toga vremena ljudsko biće doživljavalo je – a ovdje je bez značenja je li to bilo pogrešno ili ispravno – jedinstveni i zajednički smisao svijeta koji je bio zajamčen nepogrešivošću i snagom svetoga ili nadnaravnoga poretka. Svijet moderne u prosvjetiteljstvu ne započinje kao sveta datost nego kao mundana činjenica. Od tog trenutka svijet je podložan mijenama, promjenjiv je, nepredvidiv, uvijek u razvoju, različit, te se tako mora "stvarati", "proizvoditi" i "konstruirati". I to je sada postalo upitno u duhu ovog vremena* (Jukić, 1992:67-68).

Stoga se zaključivalo da je sve ono što se na Zapadu dogodilo od prosvjetiteljskog setecenta (*ali u nekom obliku i od određenih struja talijanske renesanse*) u biti bilo "pogrešan put". *Napuštanje jedine "ispravne", tj. kršćanske perspektive od strane sekularnih ideologija koje su se smjenjivale jedna za drugom, objašnjavalo bi neprekinuti niz nesreća moderniteta i stoga današnju "krizu"* (Messori, 1989:110).

¹² Na svojevrstu deficitarnost ukazuje Pace dvostrukom tvrdnjom: prvo, tvrdnjom da se "sustavi religijskog vjerovanja više ne uspijevaju legitimirati kao apsolutni modeli spasenja" (Pace, 1997a:1) i, drugo, tvrdnjom da se "religijski sustavi koji čuvaju interpretativne ključeve simbola koji su u njima sadržani nalaze u teškoćama jer komunikativno djelovanje, svojstveno religiji, ne može više računati s načelima i simbolima 'koji se uzimaju za unaprijed dane' i koji su jednom lakše dopuštali djelovanje usmjereno na suglasnost. Govorimo o Bogu, ali zar smo sigurni da ga svi oni, koji kažu da vjeruju, podrazumijevaju na isti način ponajprije u odnosu na vlastiti način djelovanja i na stilove života koje konkretno i prihvaćaju u svakodnevnom životu?" (Pace, 1997a:164).

¹³ Najuvjerljivije svjedočanstvo o tome pruža način na koji je uz pomoć sredstava javnog informiranja i komunikacije faktički bio zaposjednut gotovo sveukupni javni prostor, i to ne samo javni prostor današnjice, nego i povijesni javni prostor.

U tom se duhu slom komunizma opisivao i tumačio ponajprije kao konačan i nepopravljiv neuspjeh moderne i moderniteta u sučeljavanju s vjerom, te kao pobjeda Boga i Crkve nad modernitetom (Michel, 1993).

Drugi tip očekivanja što smo ih spomenuli izravnije je vezan za religijske promjene do kojih je morao dovesti slom komunističkih režima upravo u zemljama Srednje i Istočne Europe. Očekivalo se, naime, da će doći do prave plime revitalizacije katoličanstva u zapadnoeuropskom prostoru i to ponajviše pod presudnim poticajima koji će doći s europskog Istoka, iznad svega pod utjecajem razmaha religijske obnove i revitalizacije katoličanstva u Poljskoj, Češkoj, Slovačkoj, Mađarskoj... Danas je pak očito da se takva očekivanja nisu ispunila.¹⁴ To izričito naglašava Michel tvrdnjom da “nema opće religijske obnove ako u tom općem dispozitivu ne sudjeluje jedna od glavnih stvari, naime – Poljska, Istočna Europa” (Michel, 1994b:21).

Sveto kao izvor političkog legitimiteta

Prije svega, revitalizacija i obnova religije nisu išle putem priželjkivane plime osobne religioznosti i spiritualizacije osobnog življenja te unutarnjeg oslobođenja čovjeka u njegovoj duhovnosti koje ljudima donosi ljubav i mir, sreću i toleranciju. To se, nadalje, nije dogodilo ni na način na koji se revitalizacija religije danas događa ponegdje u zapadnoeuropskim zemljama. A to pak znači da se ona na ovim prostorima događala daleko manje razmahom svojevrsne religije *à la carte*, po osobnoj odluci i izboru, a daleko više u okviru retradicionalizacije, retotalizacije i rekolektivizacije odluka te u znaku povratka vjeri predaka i svojevrsnog ukorjenjivanja.¹⁵ Još više, to se na ovim prostorima ponajmanje događalo i dogodilo u znaku distanciranja od religijske ortodoksije i religijske institucije, dakle onako kako se u pravilu danas događa na europskom Zapadu, odnosno u znaku subjektivizacije i dezinstitutualizacije religijskoga (Donegani, 1997:302-303).

Nasuprot tome, u nas, kao i u nekim drugim zemljama u tzv. tranziciji, revitalizacija je religije svojom dosadašnjom matricom išla usporedno s politizacijom religije i u znaku razmjene religijskih i političkih dobara. Stoga Michel, analizirajući poljsko katoličanstvo, s razlogom konstatira kako je “politizacija religije, u perspektivi u kojoj religija rađa misiju ili se oblikuje

¹⁴ Vidi o tome u: Sergej Flere, Marko Kerševan: *Religija in (sodobna) družba*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1995.

¹⁵ Vrijedi se prisjetiti da takva očekivanja nisu bila samo katolička osobitost; ni na pravoslavnoj strani ona nisu bila ništa manje visoka. To je pregnantno izrazio D. Đorđević kada je 1991. godine ustvrdio, prvo, da se “zahvaljujući sumraku socijalističke (ateističke) ideologije – naročito pod njom građenih sistema – stvara društvena, kulturna i duhovna klima za obnovu, čak i procvat pravoslavlja. U Europi (pa i u svijetu) koja se sada rada, religijski poticaji ne idu više sa Zapada na Istok – nego obratno. Pokazuje se da je pravoslavlje ostalo najživotnija duhovna sila na tradicionalno pripadajućim mu prostorima, premda je bilo podvrgnuto izuzetnoj represiji i sasječeno do korijena”.

Drugo, “pravoslavlje je neprekinuto nasljeđe evandeoske apostolske Crkve Kristove na Istoku, ali danas već i na Zapadu. Pravoslavlje putuje – bez spektakularnosti, polako, ali sigurno, prema Zapadu želeći da svjedočenje o historijskoj vertikali položi u historijsku horizontalu”. Treće i najbitnije, “pravoslavna kršćanska vjera i dalje će milijunima ljudi pružati ljubav i mir, sreću i toleranciju, omogućavati nalaženje smisla i razloga življenja i davati osjećaj ravnoteže i postojanosti. Ona to može postići u slučaju da se ne svodi isključivo na kršćanski zakon i običaj, masovnu sociološku religioznost vanjskog tipa, nego i na ustrajno ‘oslobađanje unutrašnjeg čovjeka u pravoslavnoj duhovnosti’” (Đorđević, 1991:10).

U istom duhu predsjednik Grčkoga teološkoga udruženja zaključuje na godišnjem skupu 1990. godine kako je “nakon pada marksističko-lenjinističkih režima i potpuna neuspjeha kapitalističkih sistema da oblikuju ljudske zajednice (...) pravoslavlje jedina mogućnost da ujedinjena Europa postane zajednica s ljudskim licem” (Kokosalakis, 1995:255).

prema njoj, bila zapravo uvjet 'religijske obnove'" (Michel, 1997:15).¹⁶ U tome pak leže korišteni pojave da na ovim prostorima "religijsko, daleko od svoje proklamirane misije da objavljuje univerzalno, služi primarno opravdavanju partikularnoga" (Michel, 1994b:100). Na toj se podlozi dogodio i obrat koji je Michel na primjeru Poljske ovako opisao:

Etički je diskurs, da bi se izgradio, bio preuzeo religijske kategorije, te je bio oslobodilački diskurs velike učinkovitosti. S "pluralizacijom" društva postao je diskurs isključivanja, utemeljen na pervertiranim kategorijama koje artikuliraju religijsko, identitet i takozvanu moralnu normu (Michel, 1994b:39).

Drugim riječima, teškoće da se u suvremenim prilikama religijska obnova i revitalizacija ostvare na religijskim osnovama i po čisto religijskim motivacijama bile su nadomještene politizacijom religije i pretvaranjem Crkve u politički legitimirajuću instanciju prvoga reda te razmjenom paketa političkih i religijskih "dobara". Naime, i religijskim se institucijama pokazalo kako je daleko teže upravljati razlikama i različitostima negoli nametati homogenost (Michel, 1994b:129) ili sudjelovati u nametanju homogenosti.¹⁷

Na drugome mjestu time se u stanovitoj mjeri minimaliziralo značenje dvaju izazova s kojima se suvremena religija i religijske institucije sučeljavaju na zaoštren način, i to upravo u procesima tzv. tranzicije, ali ne samo u njima. To je izazov društvenog pluralizma kao ključna uvjeta za funkcionirajuću demokraciju, no posrijedi je zapravo izazov koji se tiče pitanja dokle ide i dokle legitimno smije ići pluralizam, što je na primjeru poljske Katoličke crkve Michel ovako opisao:

Crkva nju, demokraciju, zasigurno priznaje, ali uz uvjet da se njoj Crkvi prizna pravo da je oblikuje u ime istine koju ona jedina posjeduje (Michel, 1994b:144).

To je ujedno izazov dosljedno izvedene autonomije političke sfere koja nerijetko završava proizvodnjom prekarosti legitimiteta. U osnovi, posrijedi bi bile slabosti inherentne "dezideologiziranoj demokraciji, jer bi ona bila nesposobna proizvoditi neupitne, jednoznačno definirane i opće usvojene vrijednosti" kao što bi "bila 'kriva' i za to što ne proizvodi specifične vrijednosti jer ih sama sebi zabranjuje proizvoditi, dajući sebi kao jedinu svrhu upravljanje relativnim koje je inducirano pluralnošću" (Michel, 1997:10). Posrijedi je, dakle, rizik koji se u Crkvi opisuje kao rizik koji proizlazi iz onoga što se naziva "savezom između demokracije i relativizma".

Na to ukazuje Pace tvrdnjom kako je danas za religijske pokrete i neke njihove lidere, čini se, "sazrelo vrijeme da se snažno reaffirmira prvenstvo *veritas* pred *auctoritas*, načelo nedjeljivosti (i nenegocijabilnosti) istine u odnosu na bilo koji politički režim" (Pace, 1997b:341). To se pak zbiva u znaku rastuće netolerancije spram autonomije politike i političkoga te naglašene potrebe za svodenjem politike i političkoga na njihove navodno autentične izvore, tj. na neku unaprijed zadanu teologiju, na neku isto tako unaprijed zadanu religijsku tradiciju, na niz religijskih i etičkih normi koje se drže univerzalnim i nedodirljivim. Sve to poduzima se u nastojanju da se – kazano Paceovom terminologijom – korijeni i temelji *demosa* postavse u *logosu*.

Na djelu je, dakle, svojevrsna reakcija na današnju opću situaciju u kojoj je na neki način postala upitna ideja prema kojoj bi postojala neka unaprijed zadana, superiorna i ne-

¹⁶ Zanimljiv je zaokret koji je Michel napravio u svojim analizama. Naime, u knjizi *Politique et religion* (1994) samo se pitao "nije li politizacija religije, u perspektivi da ova rada misiju ili se oblikuje prema njoj, zapravo uvjet 'religijske obnove'?" (Michel, 1994b:138), dok se u tekstu iz 1997. više ne pita nego to decidirano tvrdi.

¹⁷ Na dvostrukost uloge religije u suvremenim promjenama upozorava i Nesti kada tvrdi da je "u nekim realitetima religija, dosad isključena od strane države, korištena kao poticaj za osporavanje države u ime slobode, zajednice, istine, tradicije. U drugim slučajevima obraćanje religiji odgovara potrebi vlasti i načelu na kojemu treba utemeljiti društveno isključivanje" (Nesti, 1996:19).

dotirljiva kolektivna istina i kolektivna pravila. Na tu se situaciju odgovara nastojanjem da upravo sveto ponovo postane jedini i zadnji izvor političkog legaliteta i legitimiteta. Drukčije kazano, posrijedi je nastojanje da se "jedna arbitrarna etička instancija nametne svim demokratskim instancijama" (Michel, 1994b:122). Međutim, demokracija svoju snagu dobiva iz toga što se ne poziva na neku istinu koja bi unaprijed postojala, koja bi na aprioran način bila zadana i utemeljena, te koju bi netko u društvu unaprijed i nedvojbeno posjedovao, nego na istinu koju demokracija sama proizvodi upravo po tome što ne pretendira da vrijedi. Istina s velikim početnim slovom te što se ta istina otkriva samo u relativnome i u maksimalno otvorenim konfrontacijama. Štoviše, problem pronalaženja istine i traganja za njom ne rješava se po načelu većine. Politizacija religije tako pruža mogućnosti da se na neki način unaprijed iziđe nakraj s teškim izazovima ove vrste.

Drugi se izazov tiče odnosa spram *Drugoga* i drugotnosti *Drugoga* u demokratskom okviru. Naime, danas nije moguće povjerovati da je u suvremenim demokratskim društvima drugotnost *Drugoga* samo privremena i podložna poništenju, bilo sustavnim preobraćanjem bilo obrazovanjem duše, kao što je teško povjerovati i u to da će se kulturni modeli, koji se doživljuju kao tuđi, moći bilo kome nametnuti prisilom. Zapravo, ni odnos spram nužne tolerancije ne može se u demokratskom okviru svesti samo na obnovu poznate *permissio negativa mali* ili na toleriranje nečega što je inače osuđeno da ostane marginalno. Dakako, u tranzicijskom je kontekstu teško promovirati religijsku obnovu i revitalizaciju religije, a da se na ovaj ili onaj način ne dovede u pitanje i odnos spram *Drugoga* i njegove drugotnosti, posebno kada se teži za onim što izražava krilatica da *svi budu jedno*.

Između tradicionalnoga i modernoga pola

Razumije se, na toj se pozadini na ovim prostorima hrane i reproduciraju već postojeće tenzije između poznatih eklezijalnih figura, kao što se događaju i značajni pomaci među njima. Pritom se podrazumijevaju ponajprije sljedeće figure.

Prvo, poznata figura *Ecclesiae triumphans* spram figure *Ecclesiae christianae modestiae*, tj. figura trijumfirajuće Crkve spram figure Crkve kršćanske poniznosti.

Drugo, još poznatija figura *Ecclesiae militans* spram figure *Ecclesiae dialogans*, tj. vojujuće Crkve spram dijaloške Crkve.

Treće, figura *Ecclesiae* kao *societas perfecta, inequalis et hierarchica*, dakle Crkva kao savršeno, nejednako i hijerarhijsko (ili hijerarhijski ustrojeno) društvo spram figure Crkve koja stalno kritički propitkuje svoju vlastitu kršćansku savjest i promišlja svoju vlastitu prošlost.

Četvrto, figura *Ecclesiae semper eadem* spram figure *Ecclesiae semper reformanda*, tj. Crkve koja je uvijek ista i Crkve koja se trajno reformira.

Peto, figura Crkve za koju vrijedi isključujuće načelo *extra Ecclesiam nulla salus*, izvan Crkve nema spasa i figure Crkve koja slijedi uključujuće načelo da Duh Sveti u svijetu djeluje na unaprijed nedokučiv način i na neočekivanim mjestima.

Pomaci koji su se i u tom osobitom pogledu dogodili na ovim prostorima čine se poprilično očitima. Naposljetku, i nedavni papin posjet može se relativno lako smjestiti u okvire tenzije među navedenim eklezijalnim figurama, pa onda i prepoznati afirmaciji kojega je tipa figura ponajviše poslužio.

Zapravo, ako zaključujemo na općenitiji način, politizacija religije i religijskoga te tekuća razmjena paketâ religijskih i političkih "dobara", omogućuju da se na ovim prostorima na neki način poništi ili oslabi ona suvremena tenzija šire naravi koja se očituje kao tenzija između dvaju polova što djeluju u suvremenome društvenom realitetu. Ovdje se misli na tenziju između tradicionalnoga i modernoga pola prema terminologiji D. Hervieu-Léger. Tradi-

cionalni se pol očituje u religijskom odgovoru na pitanje o utemeljenju društva i svega društvenoga koje obuhvaća i politiku i političko, a temelji se na mitu o porijeklu; polazeći od toga mita, konstruira se simbolički univerzum grupe kojim se osmišljava i organizacija odnosa vlasti, pa i način na koji se ti odnosi faktično doživljuju na razini svijeta svakidašnjice i neposrednoga doživljajnoga svijeta (Habermasov *Erlebnisswelt*), te se resakralizira javni društveni prostor. Tako se i vlast ponajprije poima u odnosu na religijsko te na temelju svoga odnosa s religijskim. Na drugoj pak strani stoji moderni pol kao politički odgovor koji uključuje i vlastiti osobit odgovor na pitanje o utemeljenju društva i društvenoga koji rastvara svaki mogući religijski odgovor, jer društvo poima kao beskrajno otvoren i nužno mnogostruk rezultat, generiran u procesima elaboracije koji se stalno obnavljaju (Hervieu-Léger, 1997: 336-377).

Nije, dakako, teško odgovoriti na pitanje uz pomoć djelovanja kojega se pola bolje i dosljednije može interpretirati i sve ono što je bilo vezano za nedavni posjet Ivana Pavla II. Hrvatskoj. Međutim, sociološki se čini plauzibilnim ustvrditi da je posrijedi način kako da se izbjegnu, spriječe ili umanje učinci onoga suvremenoga trenda širih dimenzija uslijed kojega su apsolutni modeli spasenja, *čini se, osuđeni da postanu, u privatnome i javnome, oblicima vjerovanja koji više ne mogu pretendirati na to da se uspostavljuju kao zatvoreni, zaokruženi, dosljedni sustavi sa "čvrstim granicama", jer pojedincima u njihovoj konkretnoj svakodnevnicu moraju sve više dopuštati stupnjeve slobode izbora te rastvaranja i ponovnog sastavljanja onih simbola kojih su tradicionalno bili ljubomoran čuvar* (Pace, 1997a:VIII).

Moglo bi se, naposljetku, ustvrditi, ostajući i dalje na općoj razini sociološke rasprave, kako se zapravo pokazuje da je u društvenom realitetu na ovim prostorima na djelu temeljno protuslovlje religije u njezinoj mogućoj društvenoj funkciji, ili, drukčije kazano, njezino dvostruko, janusovsko lice. Jedno je lice religije ono po kojemu ona upravo svojom referencijom na transcendentno i svojim uporištem u njemu, odnosno u metadruštvenome, može imati temeljnu kritičku društvenu funkciju u odnosu na politiku i političko. Religija je za to sposobna ponajprije time što može ograničiti i ograničavati politiku koja sve čini političkim i politiku uvlači svuda te se ponaša kao da joj i svijet i ljudi stoje potpuno na raspolaganju, pa da s njima, kao sa svojevršnom sirovom gradom, može raditi što hoće i bez ikakva ih ograničenja rabiti u svoje svrhe. Drugo je lice religije ono po kojemu ona svojom referencijom na transcendentno i svojim uporištem u njemu može u osnovi imati legitimizirajuću društvenu i političku funkciju. Tada ona politici i političkome daje zaštitnički *sveti baldahin* i pribavlja im legitimitet superiorne numinozne naravi kojim se ono što je u osnovi u politici samo društveno i samo ljudsko predočuje kao da ima i metadruštvena i metaljudska obilježja i uporišta. Utoliko bi se, u domaćim prilikama, prvi posjet Ivana Pavla II. Hrvatskoj mogao tumačiti kao događaj koji je prema nekim važnim momentima bio nešto više u znaku afirmacije prve funkcije religije, a njegov drugi posjet daleko više u znaku afirmacije njezine druge funkcije.

LITERATURA

- Antes, Peter (1996) Religions and Politics. Facts and Perspectives. **Religioni e Società** 11:26.
- Beckford, James & Luckmann, Thomas (1989) **The Changing Face of Religion**. London: Sage.
- Berger, Peter (1983) From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity, u Mary Douglas, Steve Tipton (ur.) **Religion and America. Spiritual Life in a Secular Age**. Boston: Beacon Press.
- Berger, Peter (1969) **The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion**. Garden City, New York: Doubleday.
- Beyer, Peter (1984) Religion in Modern Society: A Systems-Theoretical Approach, u Barbara Hargrove (ur.) **Religion and the Sociology of Knowledge**. New York – Toronto: The Edwin Melle Press.
- Casanova, Jose (1994) Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-Westvergleich. **Transit** 8.
- Coleman, John, Miklós Tomka (1995) La sfida del nazionalismo alle chiese. **Concilium** 31:6.

- Crespi, Franco (1983) Assenza di fondamento e progetto sociale, u Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (ur.) **Il pensiero debole**. Milano: Feltrinelli.
- D'Arcy May, John (1995) Politički identitet i religija u Irskoj. **Republika** (Beograd) 7:124.
- Dobbelaere, Karel (1994) "Tradizione, secolarizzazione e individualizzazione. Un riesame di dati e modelli" **Religioni e società** 9 (20):4-28.
- Donegani, Jean-Marie (1997) Religion et démocratisation. Individu politique et sujet religieux: les recompositions du croire, u Patrick Michel (ur.) **Religion et Démocratie**. Paris: Albin Michel.
- Đorđević, Dragoljub (1991) Pravoslavlje između neba i zemlje. **Gradina** 26:10-12.
- Fenn, Richard (1978) **Toward a Theory of Secularization**. Storrs.
- Freund, Julien (1986) Le Polytheisme chez Max Weber. **Archives de sciences sociales des religions** 31:61, 51-62.
- Gauchet, Marcel (1976) L'Experience totalitaire et la pensée de la politique. **Esprit** 7-8.
- Gauchet, Marcel (1985) **Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion**. Paris: Gallimard.
- Gellner, Ernest (1986) **Nations and Nationalism**. Oxford: Basil Blackwell.
- Gellner, Ernest (1991) Nationalism and Politics in Eastern Europe. **The New Left Review** 189.
- Gellner, Ernest (1992). **Religion and Postmodernism**. London – New York: Routledge.
- Gellner, Ernest (1996) **Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals**. London: Penguin.
- Guizzardi, Gustavo (1979) **La religione della crisi. Per una teoria sociologica dello scambio del prodotto religioso**. Milano: Edizioni Comunità.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993) Catholicisme: l'enjeu de la mémoire, u Roberto Cipriani (ur.) **Religions sans frontières?. Present and Future Trend of Migration, Culture and Communication**. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l'informazione e l'editoria.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993) **La religion pour mémoire**. Paris: Cerf.
- Hervieu-Léger, Danièle (1994) Un entretien avec Danièle Hervieu-Léger. **Le Monde** 10 Mai 1994.
- Hervieu-Léger, Danièle (1997) Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politique, u Patrick Michel (ur.) **Religion et Démocratie**. Paris: Albin Michel.
- Jukić, Jakov (1992) Vjeronauk i nova kultura ravnodušnosti, u **Vjeronauk u duhovnoj obnovi Republike Hrvatske**. Split: Tajništvo za pastoral Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja.
- Jukić, Jakov (1993) Teorije ideologizacije i sekularizacije, u Ivan Grubišić (ur.) **Religije i slobode**. Split.
- Jukić, Jakov (1995) Kršćanstvo i Crkva u suvremenoj civilizaciji. **Bogoslovska smotra** 65:3-4.
- Kallscheuer, Otto (1994) Die Kunst der Trennung. **Transit** 8.
- Kepel, Giles (1991) **La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde**. Paris: Ed. du Seuil.
- Kepel, Giles (ur.) (1993) **Les politiques de Dieu**. Paris: Ed. du Seuil.
- Kokosalakis, Nikos (1995) Church and State in the Orthodox Context with Special Reference to Greece, u Peter Antes, Pietro de Marco, Arnaldo Nesri (ur.) **Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo**. Firenze: Angelo Potrecorboli.
- Kokosalakis, Nikos (1996) Aspetti culturali del cristianesimo orientale ortodosso. **Religione e Società** 25.
- Kühnl, Reinhart (1975) **Das deutsche Fascismus in Quelle und Dokumente**. Köln: Paht-Regestein.
- Legrand, Henri (1996) Il rapporto divergente dei cattolici e degli ortodossi con la loro storia comune. Riflessioni nel presente per il futuro. **Religioni e Società** 11:26.
- Lipovetsky, Gilles (1987) **L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes**. Paris: Gallimard.
- Mandelbaum, Michael (ur.) (1996) **Post-Communism: Four Perspectives**. New York: Council on Foreign Relations.
- Messori, Vittorio (1989) Cattolici e mondo moderno, u Jader Jacobelli (ur.) **Crisi e fede**. Roma – Bari: Laterza.
- Michel, Patrick (1992) Églises et religion à la croisée des chemins, u Georges, Mink, Jean-Charles Szurek (ur.) **Cet étrange post-communisme**. Paris: La Découverte.

- Michel, Patrick (1993a) Pour une sociologie des itinéraires de sens: Une lecture politique du rapport entre croire et institution. **Archives de sciences sociales des religions**.
- Michel, Patrick (1993b) Réflexions autour des récompositions politiques et religieuses dans l'Europe de l'Est, u Gilbert, Vincent, Jean-Paul Willaime (ur.) **Religions et transformations de l'Europe**. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.
- Michel, Patrick (1994a) Internationalisation, conscience nationale, religion. **Social Compass** 41:1.
- Michel, Patrick (1994b) **Politique et religion**. Paris: Albin Michel.
- Michel, Patrick (1997) Religion et démocratie: nouvelles situations, nouvelles approches, u Isti (ur.) **Religions et démocratie**. Paris: Albin Michel.
- Neuhaas, Richard John (1984) **The Naked Public Square**. Grand Rapids: Erdmans.
- Nesti, Arnaldo (1996) Tradizioni etico-religiose e nuovi scenari politici. **Religioni e Società** 11:26.
- Offe, Klaus (1994) **Der Tunnel am Ende des Lichts. Erkundungen der politischen Transformation im Neuen Osten**. Frankfurt – New York: Campus.
- Pace, Enzo (1997a) **Credere nel relativo. Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee**. Torino: UTET.
- Pace, Enzo (1997b) Logos versus demos. Observations sur les succès aléatoires de la croyance contemporaine entre nostalgie de l'origine et crise de la légitimité politique, u Patrick Michel (ur.) **Religions et démocratie**. Paris: Albin Michel.
- Poulat, Emile (1987) **Liberté, Laïcité**. Paris: du Cerf – Cujas.
- Poulat, Emile (1994) **L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu**. Paris: Flammarion.
- Poznanski, Kazimierz (1998) Transition and Recession. **IWM Newsletter** 62.
- Remy, Jean (1993) Lanjicité et construction de l'Europe, u Gabriel, Vincent, Jean-Paul Willaime (ur.) **Religions et transformations de l'Europe**. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.
- Robertson, Roland (1989) Globalization, Politics and Religion, u James Beckford & Thomas Luckmann (ur.) **The Changing Face of Religion**. London: Sage.
- Schöpflin, George (1993) Culture and Identity in Post-Communist Europe, u Stephen White, Judy Batt & Paul Lewis (ur.) **Developments in East European Politics**. Houndmills – London: The Macmillan Press.
- Tincq, Henri (1993) La montée des extrémismes religieux dans le monde, u Jean Delumeau (ur.) **Le fait religieux**. Paris: Fayard.
- Torrelli, Maurice (1992) **Religion et guerre**. Nice: Mame.
- Touraine, Alain (1992) **Critique de la modernité**. Paris: Fayard.
- Voyé, Liliane (1994) Molteplice e identitario. Immagini contrastanti del cattolicesimo europeo. **Religioni e società** 9:20, 29-48.
- Willaime, Jean-Paul (1993) La religion civile à la française et ses métamorphoses. **Social Compass** 40:4.

SOCIOLOGY OF RELIGION FACING NEW CHALLENGES

SRĐAN VRCAN

The paper begins pointing out that the contemporary sociology of religion has been searching for the adequate theoretical framework for plausible interpretations of important religious changes occurred since the late seventies in general and more particularly in process of post-communist transition. It is a fact that a series of challenges has emerged which the current sociology of religion has to face primarily owing to some unexpected and unpredicted developments regarding the role and position of religion in the contemporary world. P. Berger was the first one to describe such developments in terms of a shift from the crisis of religion to the crisis of secularity. Since that time the

change has been frequently described as a shift from secularisation to desecularisation of the society, or a shift from decline of the sacred to a return and rebirth of the sacred. Roberston has described the shift basically as a trend of world dimensions to politicisation of religion and religionisation of politics. To such challenges of a very general nature, some more particular challenges have emerged for the sociology of religion having to face the problems of the role of religion in the collapse of the communist system and more intriguing in unexpected turns in the process of post-communist transition. It is argued that the approach combining some basic ideas elaborated by P. Michel with some ideas developed by G. Guizzardi is an appropriate and promising one. The first one insists on emerging in the post-communist transition of a contradictory trend of both disenchantment and re-enchantment of contemporary society with political consequences in one case of locating transitional politics coherently in the sphere of the relative and in the other case of reintroducing politics claiming to operate with the ultimate references. The second one underlines the persistence of an ongoing process of exchange of political goods and capitals for religious goods and capitals and vice-versa primarily for political legitimising purposes. It is argued that this framework seems to be very appropriate one to interpret the logic of the Pope John II's visit to Croatia. Then the problem is raised why such an exchange has been engaged by official political actors in general and more particularly in Croatia as well as why it has been welcome by the religious institutions. It is argued that such an exchange has been engaged from political side due basically to latent precariousness and deficiencies of legitimacy of the functioning political regime and in an effort to overcome it somehow. Namely, the political regime and its dominant political strategy are not able to secure necessary and stable legitimacy either by strict respect of the democratic procedures or by an acceptable balance between systemic in-puts and the systemic out-puts. Therefore, they have to face a more or less permanent lack of democratic legitimacy and have to search for it in the sphere of social imaginary, symbolism and mythology as well as in religion. At the same religious institutions have proved to be not able to stimulate a large scale stable and reckoned with religious re-awakening and upsurge on purely religious and spiritual bases and by strictly religious motivations but have to turn to politics and basically to political motivations.