

SEKULARIZACIJA I EKLEZIJASTIČNA IDEOLOGIJA: RADNA HIPOTEZA

Gustavo Guizzardi

Revija za sociologiju, God. VII, 1977 (1—4, siječanj—prosinac); 89—108

Bilanca sociologijskih teorija o sekularizaciji, izvršena na sociologijskoj razini, danas se može manje nego ikad ranije svesti samo na čistu katalogizaciju teorija i na njihovo međusobno uspoređivanje — bilo u cijelosti ili u pojedinim dijelovima. Jednom rječju, takva se bilanca ne može svesti samo na posao koji po svom sadržaju pripada području povijesti ideja. Iako je to nepohodno, ipak nije dovoljno. I to po tome jer ne zahvaća u odnose, često podzemne, koji postoje između teorizacije i društvene situacije u kojoj jedna teorija nastaje i živi, te između konceptualizacije i društvenih substrata u kojima »ideje« jesu ili na koncu postaju homogene, funkcionalne ili konfliktne. Drugim riječima, pravi predmet ovih razmatranja su teorije kao društvene tvorbe, ideologije kao uzrok-posljedica, kao bitni i konstitutivni elemenat u postojećim odnosima produkcije i reprodukcije jednog društva¹.

Ustvrditi sve ovo u sociologiji religije nije neka velika novost², ali nije ni suvišno. Štoviše, ne krijemo da ovo može imati i stanoviti provocirajući naboj zbog određene konfiguracije tekućih socio-religijskih teorija. Zapravo, relativizacija i historizacija jednog teorijskog sklopa u našem slučaju može značiti i relativizaciju i historizaciju samog predmeta ove discipline onako kako ga mnogi shvaćaju, tj. same religije³. Ali ne u tom smislu da bi se ustvrdilo da se religija mijenja kvalitativno i kvantitativno, ili da nestaje u suvremenom društvu (sve su to tvrdnje u tekućoj upotrebi u okviru teorija sekularizacije), već u smislu da se problematiziraju prešutne meta-teorijske pretpostavke koje su u ovom pogledu prisutne.

To znači pretpostavke o tome da li postoji jedna »ljudska priroda⁴«, koja je stalna u svojoj biti, ili relativna autonomija ličnosti, kulture i društvenog sistema jesu ili barem mogu biti povijesno određene⁵; da li postoji »suština« religije, ili barem »suština religijske funkcije« za koju pojedine religije ili pojedine povijesne funkcije religije tvore samo akcidentalne epifenomene, koji su po definiciji prolazni i promjenjivi⁶?

¹ Vidi u novije vrijeme F. HOUTART, »Religion et champ politique: cadre theorique pour l'etude des societies capitalistes peripheriques«, Social Compass, 1977, n. 2—3, str. 266—269.

² Na ovoj liniji vidi J. LAUWERS, »Les theories sociologiques concernant la secularization. Typologie et critique«, Social Compass, 1973, n. 4, str. 523—534; K. DOBBFLAERE, J. LAUWERS, »Definitions of Religion. A Sociological Critique«, Social Compass, 1973, n. 4, str. 535—551, i uz to F. HOUTART, cit., str. 267.

³ U nastavku će se vidjeti kako je jedno razgraničenje nužno barem da bi se izbjegli najveći nesporazumi što se javljaju u raspravama u sekularizaciji; vidi na ovoj liniji i F. HOUTART, cit., str. 268, koji priznaje da predmet sociologije tvore »društvene funkcije religije, a ne religija u svim drugim aspektima«.

⁴ Ovo je jedna od temeljnih točaka u značajnoj kritičkoj analizi T. LUCKMANN, »Theories of Religion and Social Change«, The Annual Review of the Social Sciences of Religion, 1977, n. 1, str. 1—28.

⁵ Vidi T. LUCKMANN, cit., str. 4.

⁶ Vidi J. LAUWERS, cit., str. 529; T. LUCKMANN, cit., str. 6—11; zanimljiva i u stanovitom pogledu nova je, u tom što prihvaća elemente današnjih marksističkih struja u izučavanju religijskog fenomena, pozicija F. HOUTART, op. cit., str. 266—267, po kojemu »treba promatrati ideologiju . . . kao bitan i konstitutivan elemenat u odnosima produkcije i u reprodukciji svih odnosa . . . Ideologija je, stoga, uvijek prisutna. Nasuprot tome religija to nije na jedan univerzalan način«.

Moglo bi izgledati banalno ili vulgarno filozofijski postavljati ova pitanja, ali ipak nije izvan okvira problematike koja nas ovdje zanima. Upravo su to neke od meta-teorijskih pretpostavki koje su prešutno sadržane u teorijama sekularizacije. Situirati ih sociologijski na jedan način radije nego na drugi, te priznati ih kao neverificirane postulate koji su ipak prisutni u analizama, to vodi do zaključaka, koji se međusobno izrazito razlikuju, te tvori dio ideologijskih pretpostavki svake sociologije, kojih smo svjesni i ne želimo ih uopće sakriti ni drugima ni sebi.

1. Meta-teorijske pretpostake i teorijske teškoće u raspravama o sekularizaciji

Mnogi su već kritizirali različite teorije o sekularizaciji ili su kritizirali dijelove tih teorija, ili pak čak čitav kompleks problematike koja se označava ovim nazivom⁷ da bi gotovo suglasno došli do zaključka da je posrijedi »teorijska zbrka« u kojoj se prepliću u gotovo nerazmrsivi čvor hipoteze i osobna vrednovanja, podaci iz istraživanja i apriorni postulati, logičke i metodologijske aporije. Neki su došli do toga, čak, da predlože ukiđanje samog termina⁸, što bi moglo biti korisno za terminologijusku jasnoću, ali bi se lako moglo svesti na puko nominalno eliminiranje samog problema. U stvari, iako je prirodno — kako primjećuje Luckmann — da svi značajniji teorijski sklopovi u društvenim znanostima sadrže u sebi i tvrdnje o društvenim promjenama, te u stvari sve glavne teorijske pristupe društvu i kulturi karakteriziraju i sklopovi međusobno povezanih tvrdnji o povijesti i religiji koji čine njihov integralni dio pa se ne daju svesti samo na jedan čisto teorijski segment⁹, ipak je daleko manje očividno da su teorije povijesti, koje su prihvaćene u sociologijskoj misli i koje tvore spoznajnu pozadinu što ostaje općenito neistražena u suvremenim teorizacijama, faktički teorije sekularizacije iako ne i po nazivu¹⁰. Ispitivanje njihovih pretpostavki i njihovo društveno situiranje je središnja stvar za sociologijsku teoriju u njenoj sveukupnosti. Stoga sekularizacija ostaje kao neuklonjiva točka u suvremenoj sociologiji.

Otkuda stvarni utisak da se suočavamo s jednim nerazmrsivim čvorom? Slažemo se s Luckmannom koji smatra da su prisutne dvije duboko meta-teorijske teme koje, naravno, ostaju prešutne u analizama te su glavni izvor teškoća koje se javljaju u ovom pogledu.

Prvu čini »priroda čovjeka« kao prešutna tema oko koje stoje u kontrapunktu »religija« i »povijest¹¹«. Drugu tvori činjenica da je sekularizacija »pojam koji ima svoje korijene u zajedničkom iskustvu čitave jedne epohe... Iako ima i iskustvenih odnošajnih točaka, sekularizacija je pr-

⁷ Katalog u ovom pogledu gotovo je nemoguć; pored navedenih autora vidi novije djelo P. E. GLASNER, *The Sociology of Secularization. A Critique of a Concept*, Routledge and Kegan, London, 1977; K. DOBGELARE, *Secularization: a Multidimensional Concept*, Leuven 1977 (fotokopirano); A. J. NIJK, *Secularisatie Lemuiscaat*, Rotterdam, 1968; L. SHINER, »The Concept of Secularization in Empirical Research«, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967, no. 2, str. 207—220; G. GUIZZARDI, *Secularizzazione: alcuni nodi essenziali*, u: S. S. AQUAVIVA, G. GUIZZARDI, *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1973, str. 23—50, gdje se nalazi i bibliografija, str. 297—312.

⁸ D. MARTIN, *The Religious and the Secular*, *Studies in Secularization*, Routledge and Kegan, London, 1969, str. 9—22 i djelomično u P. E. GLASNER, op. cit., naročito str. 111—112.

⁹ T. LUCKMANN, cit., str. 3.

¹⁰ Ibidem, str. 16.

¹¹ Ibidem, str. 10.

venstveno mitologijsko objašnjenje pojave modernog svijeta, svijeta koji se doživljuje kao apsolutno različit od onoga koji mu je prethodio¹²«. Ne slažemo se, naprotiv, s njegovom tvrdnjom da korijeni ove mitologije leže u potrebi intelektualaca da stvore objašnjenje širokih razmjera o porijeklu, biti i jedinstvenosti njihovog vremena¹³«, osim ako se intelektualci ne shvate u veoma širokom smislu, te se tako podrazumijeva intelektualna funkcija u Gramscijevskom smislu (koju, pored stanovitih intelektualaca, vrše i ideologijski aparati i među ovima na prvom mjestu ekleziani¹⁴) i osim ako se ideologija uzme u marksističkom smislu kao bitna komponenta konstituiranja i reprodukcije društvenih odnosa, unoseći u to zato, i čisto klasne sastavne momente¹⁵.

Prelazeći na promatranje sociologijskih elaboracija iznutra o sekularizaciji, čini se da su glavni teorijski čvorovi koji tvore prave i istinske apričizme već dovoljno osvijetljeni. Nužno je, ukratko, prisjetiti se na njih, jer, po našem mišljenju, otkrivaju glavne točke na kojim se povezuju teorija i njezino situiranje u društvene okvire. U određenom smislu to su pokazatelji »društvenog značenja i upotrebljivosti« teorije. Potcrtavamo bez pretenzija na iscrpan popis samo neke, precizirajući da smo na ovim stranicama prvenstveno usmjereni na prepoznavanje ključnih točaka o sekularizaciji, tj. na temeljna opredjeljenja koja se vrše u tim raspravama, jer želimo osvijetliti neka opredjeljenja koja su, po našem mišljenju, utjecala na konstituiranje i predočavanje jednog tipa zbilje¹⁶.

Čini nam se da prvi teorijski čvor predstavlja pretpostavka stalnosti »ljudske prirode« i nepromjenjivost njenih specifičnih svojstava. Već smo ukratko naveli tumačenje koje Luckmann daje Parsonsovom temeljnom načinu postavljanja stvari: razlikovanje između društvenog sistema, kulturnog sistema i sistema ličnosti isključuje mogućnost promjene »čovjeka« u toku povijesti¹⁷, »čovjeka« u odnosu na prirodu i na društvene odnose proizvodnje¹⁸.

Ovakvo prihvaćanje antropologijske nepromjenjivosti »čovjeka« javlja se u više različitih verzija, nijansi i težišta. Tako je za samog Luckmanna, barem u njegovom djelu koje je najviše utjecalo na noviju povijest pojma sekularizacije¹⁹, temeljna antropologijska konstanta potreba čovjeka da tran-

¹² Ibidem, str. 17.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Za sistematsku rekonstrukciju Gramscijeve misli o onom pitanju vidi H. PORTELLI, *Gramsci et la question religieuse*, Anthropos, Paris, 1974.

¹⁵ Vidi, na primjer, M. GODELIER, *Rapporti di produzione, miti, società*, Feltrinelli, Milano, 1976, i O. MADURO, *Marxismo y Religión*, Monte Avila, Caracas, 1977. I isti autor »Marxist Analysis and Sociology of Religion« u: *Changement Social et Religion*, Actes de la 13e CISR, Lille, 1975, str. 395—402.

¹⁶ U ovom pogledu u drugi plan dolaze promjene, naglašavanja, potvrde i ponovna promišljanja koja su autori izvršili s vremenom u pogledu svojih pozicija (o čemu implicitno vodimo računa u ovom tekstu, pa čak i dajemo poneko eksplicitno ukazivanje). I to prije svega, ukoliko su predmet istraživanja u granicama u kojima vrše utjecaj na proces konstrukcije zbilje, a manje pak u granicama u kojima se radi samo o tome da se napravi jedna točna, ali ipak puka povijest ideja i onoga što im je prethodilo, kao i njihovih promjena, jer se mogu s dobrim razlozima ostaviti za naknadno produblivanje nakon verifikacije bitne prihvatljivosti radne hipoteze.

¹⁷ T. LUCKMANN, cit., str. 4.

¹⁸ F. HOUTART, cit., naročito str. 265—269.

¹⁹ T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna, 1963. Čini mi se da se da razumjeti da sam Luckmann u svom članku iz 1977, cit. smatra prevladanim neke od svojih pozicija, ili se barem od njih udaljava, na primjer tamo gdje kritički tvrdi da »konačno, (navodno) najsveobuhvatniji »funkcionalni« pristup definira religijskim sve procese u kojima se transcendiraju biologijska priroda čovjeka«, T. LUCKMANN, »Theories of Religion and Social Change«, cit., str. 7.

scendira voju biologijsku narav²⁰. Za Bellaha konstanta je potreba čovjeka za »simboličnim oblikom posredstvom kojeg izlazi na kraj s antinomijama svog opstojanja²¹«. Drugim riječima, to je potreba »smislenog spoznajnog motivacijskog identiteta²²«. Za Greeleya, koji uostalom priznaje da je to najkritičnija karika u njegovim teorijskom lancu, čovjek ima potrebu za svojevrsnim konačnim objašnjenjem²³, i ova »temeljna potreba« se oblikuje u pet neuklonivih potreba što su »inherentne ljudskoj situaciji²⁴«. Za Bergera »ljude njihova priroda tjera da nametnu zbilji jedan smisleni poredak²⁵« i — dok treba iznova iznutra istraživati, tj. s gledišta značenja koje mu pridaje religijsko iskustvo²⁶, taj značajni ugao teorijskog promatranja koje predstavlja opisivanje religijskog iskustva i njegove specifičnosti — »možda je osobita multidimenzionalnost religijskog iskustva antropologijska konstanta²⁷«. Za Aquavivu doživljaj svetog, shvaćen u Ottovom smislu kao iskustvo totalno drugačijeg, tvori nepromjenjivu antropologijsku pretpostavku njegove teze o »sumraku svetog²⁸«.

Drugi temeljni aspekt koji sačinjava prešutnu ključnu dimenziju u teorijama sakularizacije istakao je Luckmann slijedeći M. Weberea. Posrijedi je pretpostavka po kojoj je religija u krajnjoj analizi iracionalna, jer svoje izvore ima u čisto subjektivnoj i osobnoj dimenziji individualne egzistencije. Ova tvrdnja može izgledati naglašena ukoliko se zna da je Weber naglašavao, s jedne strane, da je nemoguće pronaći uzročne prioritete u društvenim pojavama, ali je, s druge strane, pripisivao stratejsku ulogu religijskim motivacijama i legitimacijama²⁹.

U ovom pogledu treba istaknuti ne samo spornu narav premise o temeljnoj iracionalnosti religije, već i temeljnu individualističku i subjektivističku komponentu koja se iznova pojavljuje bezbrojnim podzemnim kanalima, naglašavajući Weberovu tvrdnju da je religija autonoman i osobit element ljudskog života u društvu³⁰. Moglo bi se tako doći do individualizma što je uvijek prisutan u različitim oblicima funkcionalizma, te ne shva-

²⁰ Za njega »religija postaje ne samo društvena pojava (kao za Durkheima), već je u stvarnosti antropologijska pojava par excellence; svaki fenomen koji je istinski ljudski jest ipso facto religijski«, P. L. BERGER, *The Sacred Canopy*, Anchor Books, Garden City, 1969, str. 176. Vidi i P. E. GLASNER, cit., naročito str. 50—56; A. J. NIJK, cit., naročito str. 182—194 (talijansko izdanje); G. GUIZZARDI, cit., str. 32 i dalje; E. ROSSANA, *Secolarizzazione o transfuzionalizzazione della religione?* PAS Verlag, Zürich, 1973, naročito str. 25 i dalje; R. CREYF, *A Sociological Reflection on Methodological Problems in the Empirical Study of Secularization*, u: *Actes de la 11^e CISR*, Lille, 1971, naročito str. 408—411.

²¹ R. N. BELLAH, *Religione e credenza. Il retroterra storico della non credenza*, u: R. CAPORALE, A. GRUMELLI (ured.) *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Il Mulino, Bologna, 1972, str. 125.

²² R. N. BELLAH, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper and Row, New York, 1970, str. 11—12.

²³ A. M. GREELEY, *L'uomo non secolare; la persistenza della religione*, Queriniana, Brescia, 1975, str. 77.

²⁴ *Ibidem*, str. 26; pet aspekata ove »temeljne potrebe« bili bi potreba za jednim sistemom značenja, svijest s pripadnosti jednoj grupi s obilježjem zajednice, integracija seksualnosti, kanal za uspostavljanje dodira s istinskim Silama, vodstva i utjehe u traženju apsoluta, *Ibidem*, str. 26.

²⁵ P. L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, 1967.

²⁶ P. L. BERGER, *Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion*, u: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1974, n. 2, str. 129. Ovaj članak podcrtava Bergerovo prihvaćanje sadržajnih definicija religije, te predstavlja prevladavanje »neutralne« pozicije iz *The Sacred Canopy* u pogledu problema definiranja religije: »Postao sam borbeniji u svom suprotstavljanju funkcionalnim definicijama« (str. 127). Pobude za ovu promjenu (»Postao sam svjesniji **ideologijske upotrebe** funkcionalnih definicija religije«, str. 127, kurziv je izvoran) predstavljaju stajalište koje je gotovo suprotno onome koji je zauzet na ovim stranicama u ocjenjivanju ideologijskih komponenta koje leže iza rasprave o sekularizaciji.

²⁷ P. L. BERGER, *Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion*, cit., str. 133.

²⁸ Vidi S. S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano.

²⁹ T. LUCKMANN, navedeni članak, str. 12.

³⁰ *Ibidem*, str. 13.

titi da, kad se govori o religiji, ne mora se nužno govoriti o pojedincu³¹. Uostalom, na ovaj način dolazi se samo po sebi do poimanja sociologije religije kao odvojene i specijalizirane discipline koja je slabo intergrirana u opću sociologiju. Štoviše, dolazi se do činjeničnog, ako ne i utemeljenog, opravdanja nužnosti da se koriste antropolojske premise u sociološkom istraživanju religije, budući da je religija u osnovi »osobni problem čovjeka«, radije nego izravno kolektivan i društven problem.

Treću točku, koja nam se čini važnom, istakao je Lauwers. Po njegovom mišljenju »svaka teorija sekularizacije se oslanja na ideju da je moguće razlikovati između »suštinskog« u religiji i njezinog »akcidentalnog« povijesnog oblika³²«. Iako sumnjamo da je to tako opća činjenica kako Lauwers izgleda vjeruje — tj. nismo sigurni da »svaka teorija« sekularizacije koristi ovo razlikovanje — ipak u osnovi podržavamo njegovu tezu. Vjerojatno se ovo prethodno opredjeljenje pojavljuje u različitim oblicima već prema tome da li se usvaja sadržajna ili funkcionalna definicija religije³³. U stvari, polazeći od funkcionalne definicije, često se vrši prešutna ekstrapolacija temeljnih funkcija ili funkcije religije kao religije polazeći jednostavno od povijesno i iskustveno prepoznatljivih funkcija (ili barem onih koje se imputiraju kao takve) jedne specifične religije, ili jednog niza religija³⁴. S druge strane, polazeći od sadržajnih definicija religije kao što su npr., Bergerova ili Aquavivina, suštinski dio religije čini religijski doživljaj, dok je akcidentalan dio postojanja religijske institucije³⁵. Međutim, obje linije razmišljanja konvergiraju u hipotezu koja je često prešutna, da postoje činjenice (u sadržajnim definicijama religije) ili svojstva (u funkcionalnim definicijama) koja se mogu pripisati religiji kao takvoj s jedne strane i njihovi epifenomeni koji se susreću u različitim manifestacijama u društvu i u povijesti s druge strane.

Ovo prethodno opredjeljenje je povezano s još jednim drugim razlikovanjem koje se može otkriti u teorijama sekularizacije: to je razlikovanje između religijskog i nereligijskog³⁶. Zapravo, posrijedi je nešto drugo a ne samo tvrdnja o odvojenosti ova dva područja. Tvrdi se da su ta dva područja faktički međusobno nespojiva. Iracionalno, koje se shvaća kao temeljna komponenta religije, ne može imati mjesta u okviru jednog racionalnog svijeta u kojem je proračunljivost postala bitno obilježje ljudskog ponašanja³⁷. Promjene u okviru crkava i njihovo prihvaćanje »mundanih« kom-

³¹ Vidi intervenciju B. R. WILSON-a na raspravi »Religion and Cultural Change«, Padova (u tisku).

³² J. LAUWERS, navedeni članak, str. 529, i K. DOBBELAERE, Une critique sociologique des définitions de la religion en sociologie des religions, Cahiers des Religions Africaines, 1974, n. 15, str. 5—25.

³³ Ovo je tekuća razlika danas u sociologiji religija. Vidi, npr., P. L. BERGER, Some Second Thoughts . . . cit. Ipak ne nedostaju znakovi prevladavanja toga od trenutka u kojem se priznaje da obje struje dovode do niza teorijskih teškoća, npr., T. LUCKMANN navedeni članak, naročito str. 6—11; K. DOBBELAERE, J. LAUWERS, Définitions of Religion. A Sociological Critique, cit., uz to E. PIN, Cultural Background and Definition of Religion u radu s više autora Types, dimensions et mesures de la religiosité, Actes de la X CISR, Roma, 1969, str. 409—434.

³⁴ Luckmann sam govorio o »elementarnoj religijskoj funkciji« vizije svijeta u njegovom totalitetu. T. LUCKMANN, Credenza, non credenza e religione, u R. CAPORALE, A. GRUMELLI, Religione e ateismo nelle società secolarizzate, cit., str. 95 i dalje.

³⁵ Vidi npr., P. L. BERGER, Some Second Thoughts . . . cit., str. 132; za Acquavivu, vidi G. GUIZZARDI, Dieci anni di dibattito su »L'eclissi del sacro nella civiltà industriale« in S. S. ACQUAVIVA, G. GUIZZARDI: Religione e Irreligione nell'età postindustriale, Ave, Roma, 1979, str. 13—53.

³⁶ Vidi J. LAUWERS, cit., str. 529 i dalje.

³⁷ U taj okvir se smješta teorija, dosljedno izvedeno iz Webera, koju razvija Wilson. Vidi B. WILSON, Religion in Secular Society, Penguin Hammondsword, 1969, vidi isto tako J. LAUWERS, cit., str. 527—528. Takvo stajalište očituje se i u razgovoru o »Religion and Cultural Change«, Padova, 1976, cit.

ponenata predstavljaju i najveći i najodlučniji napad na religijsko³⁸. Ponekad je rasprava daleko nijansiranija i zbog teškoća koje nastaju na tlu mnogih teorija koje se temelje na funkcionalnim definicijama religije³⁹.

Potrebno je u ovom kratkom nabranju teškoća koje se susreću u teoriji sekularizacije upozoriti i na posljednji aspekt. To je hipoteza o homogenosti rasprostiranja jedne religije unutar jednog društva⁴⁰, koja je često prešutno prisutna te se unaprijed prihvaća kao nešto što je samo po sebi razumljivo.

Ovaj aspekt nije od drugostepenog značenja kako se to može učiniti na prvi pogled. Nije posrijeda čisti »gubitak informacija« koji je gotovo neizbježan kad se stvara jedna opća teorija. Niti je posrijedi samo nastojanje da se ispuni praznina, pridajući neophodna prilagođavanja makro-sociološkoj teoriji da bi se učinila provjerljivom i primjenjivom i na uže i specifičnije okvire. Posrjed je, naprotv, temeljna i bitna točka. Prihvatiti pretpostavku o homogenosti rasprostiranja jedne religije unutar jednog društva znači držati da ne postoje različite pozicije, često protuslovne i konfliktne, unutar jednog društva u pogledu religije. Drugim riječima, znači prihvatiti na ovaj ili onaj način činjenicu da u pogledu religije ponašanje različitih klasa nije različito nego samo u pojedinostima. Na primjer, ustvrditi da je »čovjek u suvremenim društvima manje religiozan nego ranije, te posebno, da su muškarci manje religiozni od žena, a radnici manje od pripadnika srednjih slojeva« znači prihvatiti **teorijsku** opciju koja se razlikuje od one opcije koja tvrdi da »različite društvene klase imaju u osnovi suprotno ponašanje u odnosu na **jednu i istu** religiju⁴¹«; koja, opet, tvrdi da ovo često ne dovodi do otvorenih sukoba, već ostaje prikriveno posredovanjima, ideološkim ili ne, koje vrši religijska institucija⁴² zbog ponašanja vladajućih klasa koje »koriste religiju u službi svojih klasnih interesa čak i kad je prihvaćanje religije i religijsko pripadanje ovih klasa minimalno⁴³«; što se objašnjava i podređenim položajem potčinjenih klasa koje su prisiljene izražavati svoje interese barem djelomično u kontekstu religijskih predodžaba što su svojstvene vladajućim klasama i klerikalnim aparatima⁴⁴.

2. Apriorizmi od značaja za izravno ideološku upotrebu

Pokušajmo sada vidjeti, na jednoj više operacionalnoj razini — tj. na razini društvenih tvorbi koje su razmjenjive i upotrebljive na tržištu ideo-

³⁸ Vidi S. S. ACQUAVIVA, *Sociologia e Teologia della secolarizzazione. Considerazioni introduttive*, u: S. S. ACQUAVIVA, G. GUIZZARDI, *La secolarizzazione*, cit., str. 17—21.

³⁹ Vidi, npr., stajalište Parsonsa i teškoće koje proizlaze iz njegove teorije o procesu religijske diferencijacije i iz onoga što Fenn naziva »paradoksom institucionalizacije«, R. K. FENN, *The Process of Secularization: A Post-Parsonian View*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1970, n. 2, naročito str. 131 i dalje. U tome i F. BORRICAUD, *L'individualismo istituzionale. Essai sur la sociologie de Talcot Parsons*, PUF, Paris, 1977. i ponajprije A. W. GOULDNER, *La crisi della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1972, naročito poglavlje VII.

⁴⁰ P. E. GLASNER, cit., str. 77 i dalje.

⁴¹ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975, t. 2: str. 1397: »Svaka religija . . . je zapravo u zbilji jedna ukupnost različitih religija, često i protuslojna: postoji katoličanstvo seljaka, katoličanstvo sitne buržoazije i gradskog radništva, katoličanstvo žena i katoličanstvo intelektualaca koje je i samo raznovrsno i nepovezano«.

⁴² Vidi pojam »ideološkog bloka« u Gramscija. Vidi o tome i u H. PORTELLI, op. cit., str. 177 i dalje.

⁴³ P. HOUTART, *Religion et champ politique*, cit., str. 270.

⁴⁴ O tome i O. MADURO, *Marxist Analysis*, cit., naročito str. 399 i dalje, P. BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue Française de Sociologie*, 1971, n. 3, naročito str. 308 i dalje; F. HORTART, G. LEMERCINIER, *Weberian Theory and the Ideological Function of Religion*, *Social Compass*, 1976, n. 4, naročito str. 351 i dalje.

logija — koji su to aspekti vezani za ranije spomenute pretpostavke koje nam se čine najizravnije relevantne. Pokušajmo vidjeti koje to teorijske konfiguracije mogu biti pogodne (ili poželjne) za ideologijsku upotrebu.

Potrebno je na ovom mjestu navesti poneko metodologijsko preciziranje u pogledu naše vlastite analize.

Očito je da je, prelazeći od razine analize teorija na moguću razinu analize ideologija, dopušteno, ako ne i neophodno, pretpostaviti da se teorije više ne pojavljuju u njihovoj individualnosti. Naprotiv, teorije koje se međusobno suprotstavljaju ili se razlikuju u nemarginalnim aspektima, mogu ići zajedno u ideologijskom sinkretizmu koji funkcionira u korist onih što upotrebljavaju ideologiju samu. To znači da pojedini autori nisu nužno izravni tvorci ideologija, iako neki od njih to zbilja i jesu, isto tako, kao što to ne znači da je ideologijski momenat svjesno prisutan u teorijskoj razradi ili u onome koji tu razradu vrši. Na kraju to ne znači da stvarna ideologijska upotreba odgovara i prešutnim namjerama autora teorije. U stvari iako odnos između teorije i ideologije kao i obratan odnos između ideologije i teorije nije tako misteriozan kako je to u interesu širokih društvenih grupa tvrditi, ipak je točno da je posrijedi odnos koji je istodobno i složen te prvenstveno promjenjiv i polivalentan. Tako se s razlogom i najkatoličkiji sociolozi religije mogu smatrati korisnicima marksističkih teorija kad operiraju jednoznačnim uzročnim odnosom između industrijalizacije i opadanja religijske prakse⁴⁵. Oni se isto tako mogu smatrati i nastavljateljima ateiste« Durkheima onda kad glorificiraju apologiju integrativne funkcije religije kao neophodnost za svako »dobro uređeno društvo«. U stvari, tržište ideologija je regulirano interesima korisnika ideologija, koji ne vode toliko računa o strogo utvrđivanju ideja, koje koriste i pronose.

Sada bismo mogli prići identificiranju nekih ključnih točaka na ovoj novoj razini analize. Kako je s razlogom istakao Glasner, jedan aspekt, često prešutno prisutan u raspravama o sekularizaciji, predstavlja činjenica da se dobro ili loše idealizira neki povijesni trenutak i jedno povijesno razdoblje koje onda dobija ulogu paradigmatičkog temelja za analizu društvenih promjena. I to se događa onda kad se uzima primitivan čovjek kao moment u kojem nepostojanje institucionalizirane religije dopušta dohvatiti »suštinu« religije u njenom najčistijem i nezagađenom obliku, ili onda kad se govori o kršćanskom Srednjem vijeku kao razdoblju u kojem su čovjek i društvo bili istinski religiozni,⁴⁶ ili onda kad se govori o industrijskom društvu u kojem religijske komponente nestaju, ili se kvalitetno mijenjaju na bitnoj razini. U svim ovim slučajevima izbor »idealnog modela« ne mijenja suštinu rasprave kao što ne mijenja ni odnos prema »zdravom razumu« u određivanju onoga što je religijsko i onoga što nije.

Zapravo, kako ne vidjeti da se, pristupajući na ovakav način, prešutno prihvaćaju, ali ponekad i izričito, ne samo etnocentrička gledišta već i ona gledišta koja su svojstvena najstabilnijim religijskim institucijama? Tko zapravo definira »zdrav razum« u religijskim stvarima? To najvjerojatnije rade religijske institucije koje postoje na tržištu ideja budući

⁴⁵ T. LUCKMANN, *Theories of Religion*, cit., str. 16.

⁴⁶ Vidi P. E. GLASNER, op. cit., str. 69 i dalje te 92 i dalje.

da baš stvaranje »kulturne arbitrarnosti« kao nužne kategorije i koja u naprijed data kao sama po sebi razumljiva, predstavlja glavnu i temeljnu operaciju nužnu za konstituciju i upotrebu simboličke moći.⁴⁷

Mnogo ne vrijedi, po našem mišljenju, tvrditi da bi inzistirali na utjecaju religijskih institucija na religijsko polje predstavljalo svojevrsnu protuslovnost u terminima za onoga koji govori o sekularizaciji, budući da je značenje religijskih institucija u opadanju ili je čak prema nekima i gotovo ništavno (to je tvrdnja koja leži u temeljima gotovo svih teorija sekularizacije). Ostajemo, u stvari, uvjereni u našu tvrdnju i nakon svih mogućih prigovora. To radimo iz više razloga. Prije svega, opadanje religijskih institucija je još uvijek otvoreno pitanje. U stvari, svjedoci smo znakova obnove na razini participacije i regrutiranja religijskog osoblja, kao i na razini sposobnosti »zarobljavanja« izvorno izvan-institucionalnih pokreta. Odrediti, nadalje, sadašnje religijske institucije kao sekularizirane (vidi u tom pogledu, npr., rasprave o karakteristikama crkava u SAD), ne implicira ni najmanje tvrdnju da one više ne kontroliraju religijsko polje. Naprotiv, iz toga slijedi obratan zaključak. Na kraju, napuštajući mit o »jedinstvenosti modernog svijeta« ne treba zaboraviti na sve velike povezanosti koje nas vezuju za prošlost. Ove povezanosti su pored ostalog još snažnije kad se govori o »zdravom razumu« u određivanju religije — upravo za one osobe i grupe koje su udaljenije od religijskih institucija. Zapravo moguće je otkriti, da kako se udaljava od religijskih institucija a ne obrnuto, ide usporedno s indiferentizmom i prekomjerno prihvatanje postojanja religijskog polja i klera kao administratora tog polja.⁴⁸

Čini nam se da je u temi »krišćanskog srednjeg vijeka« vidljiva težina sveukupne kršćanske tradicije i to poglavito neotomističke pozicije tako da kršćanski srednji vijek predstavlja ne samo tvrdnju koja je veoma sumnjiva na znanstvenoj razini, već je, prije svega, stereotip koji ima jasne ideologijske i političke implikacije. U stvari, nije posrijedi samo jedan mit o korijenima. Posrijedi je »mit o moćnim korijenima« s pravom i samovoljnom apsolutizacijom jednog razdoblja u kojem je **institucionalizirana religija**, a ne samo čista i obična religija, navodno doista bila u stanju dokazati svoju stvarnu sposobnost, apsolutnu i koherentnu »dati smisao« ljudima i povijesti. Drugim riječima, povezujući ovu pretpostavku za onaj tip definicije religije, koji je određuje kao »suštinski i neukloniv problem za čovjeka«, potpunije se otkrivaju ideologijske dimenzije koje su sadržane u tvrdnjama o kršćanskom srednjem vijeku. Na prvom mjestu, to se pojavljuje u tezama da je eklezijalna institucija »religiozna« (u što se inače može sumnjati). Na drugom mjestu, to se ponavlja u pretpostavkama da stvaranje religijskog polja nije samovoljno, već je apsolutno legitimno, jer je postojalo jedno zbiljski »sretno doba« u kojem su ljudi i društvo, vjerujući i participirajući u institucionaliziranoj religiji, bili potpuno složni i savršeno sretni. Na trećem mjestu, to se pojavljuje u pretpostavkama da je institucionalizirana kršćanska religija, koja je bila sposobna dati u toku

⁴⁷ P. BOURDIEU, *Génèse et structure*, cit. Očito razgovor se ne smije ograničiti na ovu razinu, već proširiti na ideologijsku funkciju u korist vladajućih klasa i društvenog poretka koja se može pripisati religiji u specifičnim društvenim i ekonomskim okvirima. Vidi F. HOUTART, G. LEMERCINIER, *Weberian Theory*, cit., str. 350—354.

⁴⁸ Podatke iz istraživanja između mnogih vidi u G. GUIZZARDI, *Territorie e religioni, Ipotesi di lavoro*

povijesti valjani i djelotvoran kulturni, politički, društveni i antropologijski obrazac,⁴⁹ još uvijek u stanju to uraditi i u sadašnjosti, mada uz potrebne promjene i prilagođavanja. Stoga eklezijalni sistem ne samo što još uvijek može biti od ključnog značenja u jednom »sekulariziranom svijetu«, već to i zbilja već jeste pod uvjetom da taj »svijet« poslušna njegove poduke.⁵⁰

I mit o primitivnom čovjeku se uključuje u istu logiku legitimiranja religijskog polja iako na manje izravan način.⁵¹ U stvari, posredi je mit koji u sebi sadrži i jednu protuslovnu komponentu za ideologijsku upotrebu od strane crkava: primitivan čovjek je doista religiozan, ali ne pripada ni jednoj institucionaliziranoj religiji, te je stoga i »religiozan« i »praznovjeran« u terminima logike unutar religijskog polja. Međutim, to nije točka koja se ideologijski ne može prevladati. Naprotiv. Dovoljno je u stvari, ovaj mit povezati s mitom progresivne i jednosmjerne evolucije povijesti (drugi temeljni postulat u velikom dijelu teorija sekularizacije)⁵² i ideologijskom upotrebljivošću koja se gotovo izravno može izvesti iz pretpostavke da je antropologijska konstanta čovjeka da je religiozan, ili barem da ima religijske potrebe, da bi se shvatilo neophodnu ideologijsku ulogu mita o »primitivnom čovjeku« (ili ako se bolje razmotri u današnje vrijeme o (običnom čovjeku)).⁵³ On, dobri divljak, stoji tu da bi pokazao da je korijen, »narav« čovjeka religiozna (te stoga »nema razloga povjerovati da su religijske potrebe, svojstvene ljudskoj prirodi, manje rasprostranjene ili manje snažne danas nego kod prethistorijskih slikara u Francuskoj«).⁵⁴ Nasuprot tome, aspekti po kojima je njegova religioznost nesavršena »svjedoče« o potrebi i bitnoj naravi postojanja nadzora nad »prirodnom religijom«. I taj nadzor se »mora« vršiti očito od strane jedne eklezijalne institucije da bi se utvrdilo disfunkcionalne aspekte religioznosti⁵⁵ te ih integriralo s drugim vrijednostima i stavovima koji su »zbijski ljudski«, pa da bi se tako izbjeglo da svijet ponovno upadne u razdoblje nereda, neciviliziranosti i barbarstva.

Sve ovo — kao što se vidi — spada u apologetiku. Naša je teza upravo slijedeća: rasprava o sekularizaciji jeste apologija ili je podobna to biti.⁵⁶

2.1. Funkcionalizam

Značajnu pomoć u ovom pogledu pružaju funkcionalističke struje te, ponajprije, Parsonov funkcionalizam. Ovdje nećemo ponavljati oštromnu Gouldnerovu analizu. Želimo se samo prisjetiti nekih bitnih aspekata koji se tiču naše teme.

⁴⁹ Možda je suviše prisjetiti se da su rijetka vremena u povijesti bila baš tako puna protuslovlja, unutrašnjih rasprava, nesigurnosti i rascjepa na eklezijalnoj razini kao što je to bio slučaj sa Srednjim vijekom. Vidi, npr., E. BREHIER, *La filosofia del Medioevo*, Einaudi, Torino, 1952.

⁵⁰ Za primjer ovakve ideologijske upotrebe u novije vrijeme vidi u G. GUIZZARDI, *The Rural Civilisation. Structure of an Ideology of Consent*, *Social Compass*, 1976, n. 2—3, str. 197—220.

⁵¹ Vidi o tome i u: U. FABIETTI (ured.), *L'ideologia del primitivo nell'antropologia contemporanea*, Zanichelli, Bologna, 1977.

⁵² O tome vidi i P. E. GLASNER, *The Sociology of Secularization*, cit., naročito str. 67 i dalje.

⁵³ Npr., R. N. BELLAH, *Religione e credenza. Il retroterra storico della non credenza*. u: R. CAPORALE, A. GRUMELLI, *Religiosità e ateismo*, cit., str. 116 i dalje.

⁵⁴ A. M. GREELEY, op. cit., str. 26.

⁵⁵ Vidi P. E. BERGER, *Some Second Thoughts . . .*, cit., str. 131—132.

⁵⁶ U tom pogledu potpuno se slažem s T. Luckmannom, *Theories of Religion*, cit., str. 10—11.

»U temeljima fantazmagorične pojmove suprastrukture koju je izgradio Parsons postoji jedno neuništivo metafizičko uvjerenje: svijet je jedna cjelina te mora biti osiguran u svojem jedinstvu. Jedinstvo je za Parsonsa najživotnija karakteristika svijeta«. ⁵⁷ »U okvirima ovakvog opredjeljenja u Parsonsovom sistemu posebna uloga se pripisuje jednoj varijabli: moralnim vjerovanjima i općeprihvaćenim vrijednosnim elementima«. ⁵⁸ »Smisao svetog, za Parsonsa stoji u središtu moralnog sistema koji je sa svoje strane u središtu društvenog univerzuma«. ⁵⁹ Ova tri pasusa — čini nam se — dovoljno sintetiziraju raspravu i osvjetljavaju korijene mnogih funkcionalističkih teza o religiji. U stvari, prenesene na područje sociologije religije, pretpostavke Parsonsa zvuče manje-više na ovaj način: »Svako društvo da bi funkcioniralo, mora biti integrirano: integracija je elementarna i temeljna funkcija religije, ⁶⁰ stoga, u jednom društvu postoji institucionalizirana religija, ili pak ljudi u svojoj intimnosti, individualnosti i privatnosti imaju neku religiju«.

Parsonsovski način postavljanja stvari može, po našem mišljenju, imati dva ishoda koja su oba izričito religijskog tipa, kao što je, s druge strane, bitno religijski sistem prihvaćen opredjeljenja. ⁶¹ S jedne strane taj sistem može voditi do jedne »religije etičke kulture«, bit koje se otkriva i koncentrira u snazi i svojstvima što se pripisuju moralnim vrijednostima te zato vodi i do trezvenog racionalizma, koji »iako više ne upućuje svoje molitve svemogućem bogu, daje ipak svoje dužno poštovanje« bilo kome«. ⁶² S druge strane, takav način postavljanja stvari može voditi do apologije katoličanstva i barem zapadnjačka kršćanstva.

Prvi ishod se može jasno prepoznati u Bellahovoj poziciji, na primjer, kada se tvrdi da je »u suvremenoj religijskoj svijesti zacijelo na odlučan način prisutno obilježje pounutrašnjenja... Mnogi (mladi Amerikanci) su izgleda od identifikacije s i od preuzimanja suodgovornosti za patnje drugih bilo gdje u svijetu učinili prvi stavak svoje vjere. Izgleda da smo svjedoci svojevrstnog modernog otjelovljenja kantovske »religije čovječanstva«. ⁶³ Drugi ishod je, također, sadržan u korijenu u funkcionalističkoj matici ako je točno da »Parsons stvara društvenu teoriju koja svjedoči o temeljnoj važnosti svetog u životu ljudi, posvećujući se glorifikaciji morala u kojem drži da leži prebivalište svetog... Od trenutka kada funkcionalistička teorija društva drži da u temeljima morala leže osjećaji religijskog po-

⁵⁷ A. W. GOULDNER, cit., str. 297.

⁵⁸ Ibidem, str. 341.

⁵⁹ Ibidem, p. 383. O tome vidi i u R. F. FENN, The R. F. FENN, The Process of Secularization: a Post-Parsonian View, Journal for the Scientific Study of Religion, 1970, n. 2, naročito str. 119—129 i P. E. GLASNER, cit., str. 35.

⁶⁰ Vidi LUCKMANN, Theories of Religion, cit., str. 7.

⁶¹ Vidi A. W. GOULDNER, cit., str. 384—385.

⁶² Ibidem, str. 382.

⁶³ R. N. BELLAH, Religione e credenza, cit., str. 120—123; vidjeti isto tako T. PARSONS, Religion In Postindustrial America: The Problem of Secularization, Social Research, 1974, n. 2, naročito str. 210—211, gdje Parsons drži da se nalazimo pred jednom novom fazom razvoja zapadnjačke religiozne tradicije koju fazu određuje jedno gibanje koje slično prvobitnom kršćanstvu po svojem naglašavanju ljubavi, iako se udaljava od njega, jer je jasno polarizirano na zemaljsku razinu te nije transcendentna, već je uvijek ne-teističko, mada ne i ateističko.

Nije, s druge strane, modernizirajući i post-kršćanski ishod ove »religije etičke kulture« tako daleko od panorama današnje eklezijalne kulture; mišljenje Bellaha o značenju socio-religijskih promjena ne udaljuje se mnogo od ortodoksnih i široko modernizirajućih pozicija današnjeg kršćanstva osim po usuglašavanju i e-institucionalnog aspekta; vidi, npr., M. LEGRAND, P. MEYERS, Analyse sociolinguistique comparative de deux documents pontificaux, Social Compass, 1973, n. 3, str. 427—458 i A. BASTENIER, Paul VI et la paix, Social Compass, 1974, n. 4, str. 489—502.

štovanja, svaka kriza društva pripisuje se gubitku smisla za sveto... Njegova prognoza dolazi do zaključka koje nikad izričito ne specificira da velika zla pogađaju ljude i društva kad bog umre. Stoga i njegov terapijski odgovor može biti samo zaštita morala i nastojanje da se pojača smisao za sveto, te traženje da se završi na snazi privid božanstva.⁶⁴ Dovoljno je, u stvari, prešutno prihvatiti neku pretpostavku vezanu za ideološki legitimaciju postojanja religijskog polja (a kako smo ranije vidjeli rasprave o sekularizaciji se upravo kreću na ovom tlu), da bi se zaključilo da su Parsonsovske pretpostavke među najboljim teorijskim izvorima danas prisutnim (i većinom prihvaćenim) kojima se može služiti apologetika kršćanstva i institucionalizirane kršćanske religije (dokaz za to leži u činjenici središnjeg mjesta koje je Parsonsovska misao posvetila kršćanstvu).⁶⁵ Mogao bi biti sljedbenik Parsonsa pisac pasusa koji se nalazi u jednom od glavnih i najprosačnijih udžbenika neotomističke teologije, koji se koristi za obrazovanje katoličkog svećenstva: »Religija je nužna da bi jedno društvo moglo nastaviti i opstojati. U stvari za opstanak i napredak jednog društva potrebno je: 1) priznavanje autoriteta, 2) poštivanje zakona, i 3) ponašanje u skladu s društvenim vrlinama. Ove tri stvari propadaju bez religije.«⁶⁶

3. Sekularizacija kao teorizacija u funkciji interesa religijskih organizacija

Ono što je do sada rečeno počinje otkrivati moguću povezanost između teorija sekularizacije i njihove ideološke upotrebe. Luckmann primjećuje da su »korijeni pojma sekularizacije religijski.«⁶⁷ Glasner zaključuje svoju analizu koja smjera dokazati da se teorizacije o promjenama u religiji mogu smjestiti u okvire jednog pravog i istinskog društvenog mita, ističući da je »zacielo u okviru zapadne kulture vladajuć obrazac »biti religiozan« nepromjenjivo vezan za kršćanske institucije«⁶⁸ te da se »prešutno, a ponekad i izričito, glavna religioznosti uzima vremenski i prostorno identična s ekstremnim tipom koji je dat s organizacijom crkve.«⁶⁹ Gouldner upozorava da »funkcionalizam ima religijsko porijeklo, ne samo kao jedan od svojih elemenata, već kao nešto što prožima njegovu čitavu

⁶⁴ b. P. E. GLASNER, op. cit., str. 384—385.

⁶⁵ A. W. GOULDNER, op. cit., str. 374 i dalje, P. E. GLASNER, op. cit., str. 93 i dalje; F. BOURICAUD, op. cit., naročito str. 262 i dalje.

⁶⁶ A. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae ad Mentem S. Thomae Aquinatis Hodiernis Moribus Accommodata*, Paris—Roma, 1949 26^a ed. t. I, *Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentaliss*; str. 113. Dokazivanje pretpostavljenog je slijedeće: a) nedostaje priznanje društvenog autoriteta. Ljudi ustvari po prirodi teže vlastitoj nezavisnosti i često se suprotstavljaju nadređenima osim ako se ne navedu na poslušnost po nekim višim pobudama. Ove pobude pruža religija, koja nas uči da svaki legitimni autoritet dolazi od Boga te stoga svaka duša mora biti podređena višoj vlasti, da bi mogla ostvariti svoju svrhu; b) nedostaje poštivanje zakona za koje je dovoljna sankcija samo sveznajući i svemoguć Bog. Ako religije nema, zakoni se poštuju samo iz straha od kazni. Ali to je često nedjelotvorno, jer mnogi vjeruju da se zakoni mogu kršiti bez kazne. Na taj način malo po malo slabi snaga zakona i narušava se javni poredak; c) nedostaje primjena društvenih kreposti. Bez religije običaji se ne mogu dugo održati bez deformacija. Piše aLV XIII: »Ako se ukine strah od Boga i poštivanje božanskih zakona, prezire se autoritet, dopušta se ili se odobrava bijes pobuna, ističu se neograničene želje puka sve do zloupotrebe slobode, ako ne postoji nikakva kočnica osim kazni, nužno dolazi do totalne rušilačke promjene (...) Stoga je religija nužna da bi jedno društvo bilo sretno i pošteno« (Ibidem, str., 113—114).

⁶⁷ T. LUCKMANN, *Theories of Religion*, cit., str. 17.

⁶⁸ P. E. GLASNER, cit., str. 98—99.

⁶⁹ Ibidem, str. 61.

kulturu«. ⁷⁰ Dobbelaere i Lauwers preciziraju da se ova obilježja moraju izvesti i iz situiranja sociologa i njihove discipline uopće, što su vezani i u pogledu problema istraživanja za »društvenu definiciju« problema koju utvrđuje njihov naručilac, ili za one koji postavljaju problem na općoj razini. ⁷¹ Gouldner navodi podatke koji pokazuju da su oni koji su skloni funkcionalizmu i s više vjerojatnoće religijski prakticirajući, nego oni koji nisu skloni funkcionalizmu. ⁷²

Produbljujući ovaj trag, želimo utvrditi oportunističku da se pažljivo sondira slijedeća radna hipoteza: **teorije sekularizacije ili njihov veliki dio su funkcionalne pored ostalog i za interese religijskih organizacija nezavisno od namjere onih koji su se bavili tim problemom.** Drugim riječima, odnos između teorizacije i njenih religijskih osnova ne svodi se jednostavno na prodor meta-teorijskih elemenata u sociologijsku analizu. Teorijska teškoća s kojima se suočavaju sociologijske teorije ne predstavljaju čiste »greške« u konceptualizaciji. Veza između »moći definiranja zbilje«, ideologijske upotrebe sociologijskih teorija o sekularizaciji i sociologijskih teorija se pomjerila u prilog onih koji imaju moć definiranja zbilje i koji imaju moć realizacije ideologijske upotrebe kulturnih tvorbi.

Prvu značajnu točku, koja podupire plauzibilnost naših teza, pruža iznenađujuća suglasnost između nekih pretpostavki strukturalnog funkcionalizma i apologije funkcija koje religija ima na društvenoj razini (radi se o stvarno institucionaliziranoj religiji s obzirom na ideologijski izvor koji je ranije naveden i razmatranja koja su već napravljena u tom pogledu). Možda je odnos između funkcionalne nužnosti religijske integracije za svako društvo i apologije — ideologije nužnosti jedne »prave crkve« i jedne »prave religije« toliko vidljiv da bi se mogli zaustaviti na ovome, te — produbljujući analizu — razjasniti dublje konsekvencije koje iz tog slijede. Međutim, više nam se dopada preći na druge točke koje su možda manje bjelodane, ali nisu ni manje značajne.

Da li je moguće da jedna religija odumire? Neke teorije sekularizacije odgovaraju na ovo pitanje, veoma uznemirujuće za bilo koju religijsku organizaciju, da se **jedna religija može mijenjati, ali religija ne može nestati.** Sveto, »misteriozno u središtu društva«, ⁷³ ne može nestati dok je čovjek čovjek, a društvo ljudski kolektiv. Međutim, ako se sveto na misteriozan način mijenja, a »duh ide tamo gdje ga volja«, ⁷⁴ ali ne nestaje, pošto su »religijski simbolizam i religijsko iskustvo na bitan način vezani za strukturu ljudske egzistencije«, ⁷⁵ tada treba istraživati gdje se ono sakrilo. Ako se u daleko pesimističkoj varijanti smatra da u industrijskoj civilizaciji sveto zalazi te u jednoj »dugojoj noći« nalazi pribježište u tajnim nesvjesnim

⁷⁰ A. W. GOULDNER, cit., str. 386.

⁷¹ K. DOBBELAERE, J. LAUWERS, *Definitions of Religion*, cit., str. 550—551; vidi i polemički stav P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, Sociology and Social Research* 1963, n. 4, str. 417—427, kasnije produbljen u polemici Luckmanna protiv sociologije religije koja se polistovjećuje s religijom koja je eklezijalno orijentirana.

⁷² A. W. GOULDNER, cit., str. 380—382.

⁷³ Ibidem, str. 382.

⁷⁴ Vidi R. N. BELLAH, *Religione a credenza*, cit. 127; »moderna svijet nema manje religijskih mogućnosti od svake druge epohe u ljudskoj povijesti. Nije moguće dijeliti čovječanstvo na vjernike i nevjerujuće. Svi vjeruju u nešto . . . Duh puše tamo gdje hoće«.

⁷⁵ R. N. BELLAH, *Christianity and Symbolic Realism*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1970, n. 2, str. 93.

skrovištima individua,⁷⁶ tada se radi o tome da se biblijski ne odustane od nadanja u njegov ponovni povratak, te da se u međuvremenu ispituje da li se sveto već ponovno ne javlja. Bez obzira da li se na to gleda pesimistički ili optimistički, ovaj način sociologijskog mišljenja može govoriti o opadanju jednog religijskog oblika, po pravilu institucionaliziranog, ali samo zato da bi se otkrilo nove množtvne i neočekivane oblike religioznosti koja ne može nestati.

Na ovaj način sekularizacija se javlja istodobno i kao smrt i kao uskrsnuće, te kao nužan prijelaz od jednog oblika do slijedećeg. I to prijelaz često od nečistog oblika, jer se temelji na prihvaćanju autoriteta i organizacije, na oblik daleko čistiji i savršeniji, jer ga konačno svaki pojedinac čini svojim, svjesno i slobodno doživljenim, pa, stoga u krajnjoj liniji, iskrenije osobnim i **ljudskijim oblikom**.⁷⁷ Međutim, to je upravo ono što želi čuti religijska organizacija u krizi, koja, administrirajući religijskim poljem i primjećujući s razlogom ili bez razloga da njena dominacije opada ili mijenja (te dvije stvari su za jednu organizaciju u ovoj fazi identične), traži načina da izađe iz svoje krize, ili barem da je ublaži. Ako sveto, na teorijskoj razini, **ne može nestati**, ono za eklezijalnu organizaciju **ne smije** nestati. Radi se, dakle, o tome da se otkrije u kojim se područjima ono ponovno javlja na **nužan način**. Sveto se tako otkriva u mladima, u drogi, u protestu, u »narodu« i u potčinjenim klasama, u samom svijetu koji izvana djeluje protiv religije i crkve, u seksu, u povratku iracionalnog i u solidarnosti novog humanizma, u političkom radikalizmu, u znanstvenom istraživanju, u zahtjevu za intimnošću i doživljaju zajedništva.⁷⁸

U svakom slučaju »sveto je tu«. Ovo opravdava ogroman reformatorski i misionarski napor crkava. Crkve se pokazuju ponajviše ohrabrene u svojoj žudnji da potvrde da formalni sadržaj religijskog polja, sama religija još uvijek postoji na neki način. Istodobno su crkve zainteresirane u prvom licu, u trenutku kad doživljavaju kao institucije fazu osuvremenjivanja i organizacijske restrukturacije potvrditi postojanje i neizbježnost povratka na »religijski izraz, čist i purificiran, oslobođen tromosti i izdaja koje su vršile institucije«. Religijske institucije su zainteresirane promatrati institucionaliziranu religiju koju one izražavaju kao čisti epifenomen religije, ali su obratno prisiljene same sebe isključiti iz mogućih uzroka koji određuju religijsku promjenu.⁷⁹ »Ako je pojedinac dobar, što vrijedi

⁷⁶ S. S. ACQUAVIVA, *L'ecclissi del sacro nella civiltà industriale*, cit., 1961, str. 235; ovaj pojam, koji je zaključivao knjigu u prvom izdanju, bio je isključen u drugom i trećem izdanju (1966. i 1971), ali je ponovno unesen u četvrto (1975, str. 303).

⁷⁷ Npr., R. N. BELLAH, *Religione e credenza*, cit., str. 125: »Ono što se obično naziva »sekularizacijom« i »opadanjem religije« u ovom okviru se mora pokazati kao opadanje jednog sistema vanjske kontrole religije, kao i tradicionalnog religijskog vjerovanja. Međutim, kao simbolički oblik pomoću kojeg čovjek izlazi na kraj s antinomijama svog opstojanja, religija sigurno ne opada, niti može ikad opadati dok za čovjeka ostaje problematična njegova vlastita priroda«.

⁷⁸ Vidi Intervencije u Concilium, 1973, n. 1, G. BAUM, *La sopravvivenza del sacre*, str. 21—34; A. GREELEY, *permanere della comunità*, str. 35—48; D. TRACY, *La dimensione religiosa della scienza*, str. 161—170; R. RUETHER, *L'orizzonte massianico della chiesa e della società*, str. 171—179. Čitav broj ove revije, koji se pokazuje kao sociologijski svezak I za koji se u uvodniku tvrdi da je »prvi (broj revije) koji je u cijelosti pripremila jedna grupa sociologa« (str. 16), držimo da ilustrira na paradigmatički način osim nekih važnih izuzetaka kao što su, npr., Intervencije J. REMY i F. SERVAIS ono što mi ovdje tvrdimo, te predstavlja mali spomenik »sociologije« koja je eklezijalno orijentirana.

⁷⁹ Ovaj aspekt nalazi potvrdu u onome što primjećuje Luckmann, tj. da se u teorizacijama sekularizacija općenito promatra kao plod procesa izvan religijskog područja; T. LUCKMANN, *Theories of Religion*, cit., str. 19—20.

argumenat da je institucija sekularizirana?⁸⁰ Suvišno je zadržavati se na optužbama jedne organizacije i interne moći nad religijskim poljem: ona je kao i svaka ljudska tvorba nesavršena, iako je nužna.⁸¹ Opravdano je djelovati tako da bi se izmijenila i da bi postala primjerenija religijskim momentima koje otjelovljuje. Međutim, posve je suvišno boriti se protiv nje, jer »čovjek« — u slobodi koju mu danas u najvećoj mjeri pružaju društvene strukture⁸² — i »narod« — posebno danas, kada se postižući viši stupanj obrazovanja nego u prošlosti, oslobodio pličaka praznovjerja — tvore autonomne varijabile koje određuju putove religije.«⁸³

Sociolozi mogu govoriti o opadanju ili nestanku crkava i o transformaciji svetoga u nove religijske, izvan-institucionalne i radikalno neinstitucionalne oblike. Poneko može i povjerovati da takva sociologija stvara zabunu i konsternaciju u samim crkvama. Međutim, želimo istaknuti hipotezu suprotne naravi, tj. da je takav način gledanja u skladu, a nije suprotstavljen, dugoročnoj dinamici religijskih institucija, ili barem nekih od njih.

3.1. Slučaj katoličanstva

Sada je potrebno usredotočiti raspravu na jedan specifičan slučaj i stoga ograničavamo analizu na rimo katoličanstvo.

Već smo ukazali na početku da se dva meta-teorijska elementa sadržana u raspravama o sekularizaciji vrste oko »prirode čovjeka« i »smisla povijesti«. Jasno je da su to premise religijskog tipa. Možda je nešto manje jasno da su to premise na kojima se već duže vremena kreće rimska katolička crkva u svojim najuglednijim i najortodoksnijim dijelovima. Izgleda da je u ovom pogledu najvrjednija sinteza koju je predložio Poulat. To je tvrdnja da se velika promjena u katoličkoj crkvi sastoji u nastojanju da se pređe od izravnog vršenja vlasti na neizravno. Da bi se to postiglo, crkva mora izgraditi jednu **teoriju** o čovjeku i povijesti, koja će učiniti plauzibilnim monopol posjedovanja sistema legitimiranja, koji crkva nastoji ostvariti polazeći od »prave i istinite« **spoznaje** temeljnih istina o čovjeku kao pojedincu i kao društvenom biću.⁸⁴

Ako je to točno, mislimo da se tako mogu objasniti mnoge stvari u pogledu interesiranja religijske institucije za neke teorije sekularizacije. I to može baciti novo svjetlo na ahistorijske i antropologizirajuće temelje mnogih teorija o religiji. Ideološka komponenta ovih teorija može se izraziti ovako:

a) »Čovjek kao čovjek ima neke opće potrebe (potrebe sigurnosti, identiteta, kolektivnog izražavanja svetog itd.). To potvrđuje na aprioran

⁸⁰ T. LUCKMANN, *Fine della religione istituzionale e religione invisibile*, u: S. S. ACQUAVIVA, G. GUIZZARDI, *La secolarizzazione*, cit. naročito str. 144—145: »društvena struktura je sekularizirana, pojedinač nije«.

⁸¹ Tvrdnja ovakve naravi može se lako izvesti iz Parsonsove teorije, vidi A. W. GOULDNER, cit., str. 358 i dalje.

⁸² Slična tvrdnja se može naći u A. M. GREELEY, cit., str. 25

⁸³ Vidi što tvrdi R. N. BELLAH, *Religione e credenza*, cit., str. 125—126.

⁸⁴ E. POULAT, *L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1974, n. 37, str. 5—21; vidi u pogledu interpretacije promjena u teorijama seksualnog morala i F. A. ISAMBERT, *La secularisation interne du christianisme*, *Revue Française de Sociologie*, 1976, naročito str. 581—583. (»L'Eglise né est plus tenue pour juge de chaque acte mais de l'orientation générale de l'action«, str. 583).

Produžavanje ove analize izvan je okvira rimskog katoličanstva, te se može ostvariti pomoću istraživanja preciznih društvenih i ekonomskih uvjeta u kojima jedna religija vrši ideološku funkciju društvene kohezije. Vidi F. HOUTART, G. LEMERCINIER, *Weberian Theory*, cit., str. 350 i dalje.

način, — tj. nezavisno od pojedinih iskustvenih društvenih slučajeva, — postojanje jednog tipa »traženje« koja čeka na odgovor.⁸⁵ Ovaj odgovor posjeduje crkva, te ga crkva pruža svima onima koji je žele slušati«.

Ideologijska manipulacija u ovom dijelu razmišljanja sastoji se u prešutnoj tezi da je crkva neutralna u tom čitavom procesu u odnosu na »čovjeka« u tom smislu što se ne miješa u definiranje, kontroliranje, manipuliranje, gušenje i kanaliziranje njegovih »potreba«, već stoji samo u njegovoj službi. »Ljudsko biće postoji, ali je problematično. Ono je čisto i iskreno, ali je istodobno i nepotpuno. Crkva nudi sigurnost i ispunjava praznine bez ikakvih »podvala«. Njezin doprinos je neophodan za »čovjeka«, ali stoji izvan njega, ne uvjetuje čovjeka, već svojom intervencijom samo čini čovjeka istinski i potpuno humanim«. Ovo je, moglo bi se reći, prvi dio ideologijske debate. Drugi dio bi se mogao ovako iskonstruirati:

b) »Potrebe čovjeka su nepromjenjive; otkrivajući svoju antropološki vječitost, one su primordijalne te se ne mogu ukinuti. Drugim riječima, one su temeljne. Stoga je »tražnja« koje one oblikuju nužna i najvažnija. Ona se tiče najvažnijih potreba i problema čovjeka. Onaj koji posjeduje spoznaju sposobnu odgovoriti na ovu »tražnju« posjeduje i ključ za istinu o univerzalnim temeljima čovjeka«. Religija u ovom pogledu nije **samo jedna od** potreba čovjeka, već je čovjekova potreba par excellence. Ona je čitav čovjek, humanitet, kultura.⁸⁶ Ona je znanje. Crkva posjeduje ovo znanje te je stoga »stručnjak u humanosti«,⁸⁷ izvor kulture, »učiteljica naroda«. Njezina **doktrina** je superiornija od svih drugih, jer se temelji na »pravim« tražnjama čovjeka te mu daje »jedino istinske« odgovore.⁸⁹ Na taj način krug se zatvara točno tamo gdje se i otvorio. Neizravna vlast se temelji na afirmaciji monopola znanja o temeljima čovjeka i društva, te se zatvara u srednjovjekovnoj hijerarhiji znanosti u kojoj su humanističke i društvene znanosti služavke teologije, **ancillae theologiae**.

Ovakva nadmoć spoznajnih faktora u interpretacijama društvenih i socio-religijskih promjena je strategijska točka u okviru legitimiranja neizravne vlasti od strane eklezijalnih aparata. Na taj način postaje moguće potpuno razumjeti kako se sekularizacija javlja kao intelektualni mit i mit za intelektualce. Međutim, ovo se ne može smatrati pukom nastranošću jednog sloja intelektualaca koji se, kako je navodno notorno, sastoji od ljudi koji su skloni apstrakcijama, sanjalice su i fantasti. Ako je sekularizacija ponajprije mitologijska priča te stoga »povijesna priča koja sadrži niz imaginarnih elemenata«,⁹⁰ to sekularizacija nije na slučajaj način, niti tako da se to ne da u društvenom smislu dešifrirati. Zapravo, moguće je postaviti

⁸⁵ Slično rasuđivanje se nalazi i u A. M. GREELEY, *Religion in a Secular Society*, *Social Research*, 1974, n. 2, str. 236—237.

⁸⁶ Ili barem kultura pred-moderne epohe, T. LUCKMANN, *Theories of Religion*, cit., str. 20. Ova tvrdnja je izravno napravljena na primjer u A. M. GREELEY, *L'uomo non secolare*, cit., str. 77—115 koji se koristi stavovima C. GEERTZ, *Religion as a Cultural System* u M. BANTON (ur.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Edinburgh, 1966, str. 1—42; vidi i P. L. BERGER, *The Sacred Danopy*, cit., str. 3—28.

⁸⁷ Ova definicija se nalazi u Pavle VI, Enciklika »*Populorum Progressio*«, ožujak, 1967, paragraf 13.

⁸⁸ Ova definicija se nalazi u Ivan XXIII, Enciklika *Mater et Magistra*, svibanj, 1961; *Acta Apostolicae Sedis*, 1961, str. 401 i dalje.

⁸⁹ Ova apologetska tema je veoma proširena u katoličkoj kulturi, poglavito u razdoblju Pia XII. Vidi G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII*, u zborniku s više autora, *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1973, vol. V, t. 2, str. 1497—1548 i naročito str. 1532 i dalje.

⁹⁰ T. LUCKMANN, *Theories of Religion*, cit., str. 17.

hipotezu o povezanosti između teorija sekularizacije i temeljnih interesa religijskih institucija. Ta hipoteza ostavlja malo prostora za fantazije intelektualaca, već usmjerava analizu na otkrivanje društveno strukturiranih interesa i na kontrolu religijskog polja od strane institucionalnih aparata.

U stvari, koliko li je definicija religije, prešutnih ili izričitih, što se prihvaćaju u sociologiji religije, a koje su zapravo teologijskog porijekla? To su bez dvojbe sve one definicije koje, **ne situirajući povijesno i kritički religiju o kojoj govore,**⁹¹ određuju religiju na apsolutan način kao bitan oblik ljudskog djelovanja ili društvenog življenja, ili pak jednog i drugog. Ovakve definicije shvaćaju religiju kao nešto što se tiče konačnih interesa (ultimate concerns) ili, još prije, kao sklop sistema temeljnih značenja (ultimate system of meaning) čovjeka,⁹² pak kao »sveobuhvatni i autoritativni sistem vrijednosti i interpretacija osobe i kozmosa«.⁹³

Unatoč mnogim izjavama u kojima se teolozi i sociolozi žale na postojanje razmaka između njih i njihovih disciplina, koji je gotovo nepremostiv, držimo da se mnogi od njih dobro razumiju i sporazumijevaju te pokazuju visok stupanj suglasnosti u pogledu polaznih pozicija i perspektiva. Kao primjer, možemo uzeti Bellahove analize novog religijskog smisla koji tek nastaje. U tim analizama se nalaze interpretacije ili barem hipoteze o društvenim promjenama koje su nastupile u SAD šezdesetih godina, a koje nisu preciznije od slijedećih konstatacija: »Pitanje motiva po kojima je stari poredak očito počeo gubiti legitimitnost upravo tada ne nalazi nas potpuno snemnim za odgovor. Jasno je, ipak, da se šezdesetih godina stvorila **jedna konjunktura nezadovoljstava**, koja sva nisu imala isto značenje«.⁹⁴ »Temeljni uzrok« promjena ipak se može dobro identificirati i otkriti na kulturnoj razini: »naidublii uzrok... bio je u nesposobnosti utilitarističkog individualizma da pruži obrazac osobnog i društvenog življenja koji bi imao smisao«.⁹⁵

Utjecaj funkcionalističke teorije ovdje je potpuno jasan. Međutim, kakva je poruka, koja je korisna za legitimiranje naslijeđa ideoloških aparata institucionaliziranih religija? Ta poruka je sadržana u tezi da je prava i temeljna promjena promjena kulturnog tina⁹⁶ koja se nalazi s onu stranu »posebnih okolnosti što su uvjetovale tadašnje odluke«. Borba nije bila borba između centara moći, između klasa, unutar divergentnih strukturalnih sistema. Naprotiv, ta je borba bila borba **između ideja**, između interpreta-

⁹¹ Jedno stajalište svake naravi je gotovo neizbježno u okviru onih analiza koje polaze od onisanih definicija religije i stoga traže suštinu religije kao takve, te obično koriste pristup koji je strogo ili pretežno kulturni. Vidi K. DOBRIJAFRE, *Une Critique sociologique*, cit., str. 16 i dalje.

U ovom smislu dvosmislena matrica mnogih kasnijih stajališta po našem mišljenju se nalazi u P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge*, *Sociology and Social Research*, 1963 n. 4, cit., odjele se, iako je temeljno nastojanje da se izradi jedna sociološka religioza kao analiza spoznainih i normativnih sistema koji su pogodni za legitimiranje jednog društveno uspostavljenoq univerzuma, izvodi ipak jedno neprihvatljivo otvaranje prema univerzalizaciji te funkcije, uz nedostatak ukazivanja na odnos između spoznainih, legitimiranih strukturalnih socioloških okolnosti (tj. moći, klasa, društveno-ekonomske konfiguracije), vidi i P. BOURDIEU, op. cit., str. 308 i dalje.

⁹² Jasno primjer u tom pogledu dale A. M. GRIFFLEY, cit., str. 81 i 91: »čovjek je živo biće koje stvara simbole, prima, traži smisao, ne po volji, već po biološkoj nužnosti... i religija je njegov pokušaj da simbolizira konačnu zbilju« ali i u T. PARSONS, *Commentary on «Religion as a Cultural System»*, u D. CUTLER, (ur.) *The Religious Situation 1968*, Evans, London, 1969, str. 688 i dalje. Kritika dvosmislenosti koje su sadržane u ovim stajalištima može se naći i u C. CAMPBELL, *Toward a Sociology of Irreligion*, McMillan, London, 1971, str. 132—136.

⁹³ H. COX *La città secolare*, Vallecchi, Firenze, 1968, str. 4.

⁹⁴ R. N. BELLAH, *Il nuovo senso religioso e la crisi del moderno*, u: R. CAPORALE (ur.) *Vecchi e nuovi del*, Valentini, Torino, 1976, str. 505; kurziv je naš.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

cija svijeta, između vizija svijeta.⁹⁷ Pošto su upali u krizu utilitaristički individualizam i biblijska religija, koji za Bellaha tvore »dviije temeljne interpretacije« američke zbilje,⁹⁸ otvorili su se novi prostori za nove »spiritualnosti« te za »radikalno drugačije vizije«.⁹⁹ Na drugom mjestu, ova »kriza smisla« za Bellaha je »**religijska kriza**«, s očigledno **političkim, društvenim i kulturnim posljedicama** širokih razmjera.¹⁰⁰ Drugim riječima, borba između vladajućih ideja ne može biti nego borba religijskog tipa. Politički, društveni i kulturni faktori interveniraju u tom procesu borbe, ali na razini marginalnih okolnosti kratkog doba koje opisuju stanovitu društvenu konfiguraciju »nezadovoljstva« koja pali upaljač krize. S druge strane, nakon što je borba između religijskih značenja završena, politički, društveni i kulturni faktori osjećaju njene posljedice na snažan način. Religija tako nije samo »svugdje i u svakom čovjeku« te se »čak i tamo gdje se religijski sistemi odbacuju, privatna rješenja pojedinaca i grupa temeljnog problema orijentacije i identiteta, mogu promatrati u ovom okviru kao »religijska«,¹⁰¹ već se borba vodi na najvišoj razini između sistema značenja i religijskih vjerovanja koji se bore oko svijesti, razuma i srca ljudi.

Jedna sociologijska interpretacija ovakve naravi izgleda da odražava gotovo izravno ideologijsku strategiju vezanu za neizravnu vlast o kojoj smo ranije govorili: »spoznaja »konačnih ciljeva« je religijski problem i to je ono što točno određuje polje koje pripada crkvi. I to samo crkvi. Ako se mora priznati, dobrovoljno ili ne, da politika, društvo i kultura imaju vlastite zakonitosti svog razvoja, ipak to ne znači da su ta područja društvenog života potpuno autonomna od religije. Naprotiv, ta područja društvenog života moraju voditi računa o »primarnim uvjetima«, »konačnim interesima« koji djeluju na njih, a na koje pak oni mogu sami djelovati samo na slučajaj i marginalan način. Religije (naravski institucionalizirane) imaju u svojim rukama spoznaju prave sudbine čovječanstva. I to predstavlja njihovo sjajno »siromaštvo«, njihovu veličanstvenu osobitost i njihovu »neophodnu neuklonivost«.

Bellahova teorija uz to može pružiti i neke dopunske, ne male važnosti, prednosti institucionalnom aparatu: kako nije katoličkog porijekla, može pomoći da se izbjegnu sumnje u kulturni provincijalizam i izravno apologetske namjere. Međutim, ona može prikriti na konačan način političku, društvenu i kulturnu težinu koju jedna crkva vrši na društvo i, prije svega, na svoju vlastitu religiju i to ponajprije time što je usmjerena na »konkurenciju između najviših sistema značenja«.

⁹⁷ Tako sam Bellah interpretira socio-religijsku promjenu kao borbu, konkurenciju, međusobno povezivanje ideja i »vizija« (utilitarizma, individualizma, socijalizma, misticizma itd.). Korljen ovoga se po našem mišljenju mogu naći u sociologiji Parsonsa za kojeg bi današnje proteste i nemiri bi trebalo prepisati čisto ideologijskim faktorima. Vidi R. K. Benn, str. 133—134.

Držimo da se jasno uočava paradoksalni aspekt ovakvog rasuđivanja kad se s jedne strane govori o privatizaciji, rađanju »novih i manje autoritarnih oblika društvene kontrole«, »pounutrašnjenju«, »post-dogmat-skoj religioznosti«, »traženju autentičnog osobnog iskustva« kao obilježja današnjeg »religijskog života običnog čovjeka«, a, s druge strane, da bi se opisalo ovo »zajedničko religijsko iskustvo« govori se o Pascalu i Kierkegardu. Kantu i prevladavanju »grčkih spoznajnih predrasuda«, vidi R. N. BELLAH, *Religione e credenza*, cit., naročito str. 111—120. Vidi analogno i T. PARSONS, *Religion in Postindustrial America*, cit., naročito str. 209 i dalje (u ovom slučaju se radi o Rousseau i Marxu).

⁹⁸ R. N. BELLAH, *Religione e credenza*, cit., str. 503.

⁹⁹ Ibidem, str. 510.

¹⁰⁰ Ibidem, str. 505; podcrtavanje je iz izvornog teksta.

¹⁰¹ R. N. BELLAH, *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Industrial World*, Harper and Row, New York, 1970, str. 55.

4. Zaključak

Moguće je sada zaključiti ovu našu argumentaciju sintetiziranim prikazom puta kojeg smo prešli.

Prisjetimo se, prije svega, da ono što smo izložili na metodologijskoj razini predstavlja radnu hipotezu, koja, iako je artikulirana, očekuje potvrdu od produbljenih specifičnih istraživanja koja će se vršiti uz pomoć instrumentarija sociologije spoznaje o problematici intelektualne produkcije. Intelektualnu produkciju treba ponajprije promatrati kao **produkciju**, smještenu u manje-više određeno težište, u specifične društvene okvire. Nju treba promatrati i kao produkciju koja se razmjenjuje i koristi i od strane nekih institucionalnih aparata, koji su zainteresirani za podsticanje same produkcije, kao i za iskorištavanje kulturnih tvorevina za svoje posebne svrhe. U našem slučaju ne smije se isključiti manipulacija kulturnim tvorbama koju mogu vršiti njihovi korisnici, već se ta manipulacija mora istaknuti na pravo mjesto, budući da su i religijski aparati proizvođači i manipulatori »vizijama svijeta« za svoje svrhe. Naglašavajući ovo, trebalo bi bolje povezati različite dielove kulturnih tvorevina i različite artikulacije i tendencije unutar religijskim institucijama o čemu smo ovdje vodili računa, ali što nismo detaljnije objašnjavali.

U razmatranju kompleksa teorija sekularizacije utvrdili smo neke ključne čvorove (meta-teorijska pitanja o ljudskoj prirodi i apriorne pozicije o iracionalnosti kao obilježju religije; razlikovanje između religijskog i nereligijskog te između bitnog i akcidentnog u religiji; postulat homogenosti rasprostiranja jedne religije unutar jednog društva), te smo se kretali u okviru njihove analize da bismo pokušali razumijeti kako uopće postoje ovakve teorijske teškoće.

Radna hipoteza je bila, da se odgovor mora potražiti i u povezanosti između interesa institucionalizirane religije i teorizacije koje mogu biti funkcionalne — ako to već nisu — za način predočavanja stvari upravo od strane jedne institucionalizirane religije. Posebno, pošto stalnost »ljudskih potreba« i nužnost funkcija koje vrši jedna religija mogu poslužiti kao osnova da se argumentira nužnost postojanja jedne religije, naravski institucionalizirane, i pošto se razlikovanje između religioznog i nereligioznog rastvara s jedne strane u odraz postojanja jednog religijskog polja i s druge strane u njegovo apriorističko legitimiranje, suštinska iracionalnost religije i veoma često njena radikalno individualistička narav služe u ideologijskom pogledu da učine plauzibilnom tvrdnju o neutralnosti crkve u odnosu na religijsko polje i o ne-manipulaciji od strane crkve s religijom, ili barem s onim dijelom religije koji nije »akcidentalne« naravi. U ovom ideologijskom viđenju stvari u »akcidentalne« aspekte trebalo bi smjestiti i moć, koja se, pak, izravno pretvara u »službu«, te je, stoga, »neophodna i neutralna« za one aspekte religije za koje crkve drže da su vezane za »suštinski« dio religije.

Ako se ponovno kritički razmotre ključna pitanja što se javljaju u raspravama o sekularizaciji, držimo da je moguće sugerirati neke odgovore na pitanje — sada više ne bjelodano — zašto se u sociologiji religije i u raspravama o sekularizaciji posebno stalno postavljaju pitanja: kuda

ide religija?, da li je religija već nestala?, mora li nestati ili samo mijenja oblik, te ponekad i sadržaj? Da li se radi o sugestivnim pitanjima ukoliko religija kao takva traje neizmjenjena, ili, ukoliko, nam povijest danas pokazuje jednu degradiranu religiju u usporedbi s religijom iz prošlosti ili u odnosu na onu koju očekujemo u budućnosti, od kojih se obje čine dostojnim predstavljati religiju kao takvu za razliku od ove današnje religije?

Mislimo, da beskrajni niz ovakvih pitanja ima svoje korijene barem djelomično u preuskoj povezanosti između sociologije i aparata koji nadziru uspostavljeno religijsko polje.

Postavlja se pitanje, kuda ide religija kao takva, jer se želi znati kuda idu institucionalizirane religije, pa se na taj način prešutno prihvaća njihovo izjednačavanje. Nije slučajno što je razlikovanje između religije i crkvene religije, koje je napravio Luckmann početkom šezdesetih godina, tada izazvalo zanimanje i čuđenje, ali ono još uvijek nije asimilirano ni od funkcionalista koji bi, strogo gledajući, to razlikovanje morali prihvatiti raširenih ruku.¹⁰² Ako su primarne potrebe čovjeka religijske, a ove potonje su nepromjenjive, zašto se truditi oko prikupljanja statističkih podataka i zašto raspravljati o njihovom značenju kad se unaprijed zna da posrijedi nije ništa drugo nego mjerila prihvaćanja, često verbalnog, crkvene religije? Čemu služi mjeriti religijsku praksu ako se »sveto« definira kao »totalno drugačije«?¹⁰³ Činjenica je da se mora prihvatiti faktički podatak da su religijske institucije upravo one koje su već dugo vremena definirale sveto i religiju u društvenom smislu, pa se, stoga, njima treba i obratiti. Međutim, kad se jednom to uradi, trebalo bi dosljedno zaključiti da se različito izmijenila moć institucionalnih aparata u pogledu nadzora čak i nad verbalnim istraživanjem u religijskom polju koje takvi aparati administriraju,¹⁰⁴ ali ne da religioznost ili religija opadaju manje ili više.¹⁰⁵ Ovakvi drudi zaključak uključuje upotrebu, ne jedne, već dvije prešutne pretpostavke: nije moguće da na kolektivnoj plohi postoji religija izvan crkvene religije, dok pojedinci moraju izražavati svoju religioznost samo u okviru crkvene religije i u granicama u kojima crkvena religija posreduje u tom

¹⁰² Ovim se ne namjeravamo proglasiti do kraja za sljedbenika Luckmannovog razlikovanja koja se, s jedne strane, pokazalo kao veoma korisno da bi se prevladalo vladajući ekleziocentrizam i etnocentrizam (vidi i W. COHN, Religion Universal, Problems of Definition, Journal for the Scientific Study of Religion, 1962, str. 25—33), ali, s druge strane, stvara danas ne male teškoće. Ustvari, svodi se na ukazivanje jednog obaveznog puta, tj. otkrivanja što je religija koja nije eklezijalne orijentirana. Ali lako se ponovno događa da je »religija« seks, droga, protest... Sve ono što se u suštini često po vlastitom »ukusu« može smjestiti pod opći pojam »trancendiranja biološkijske naravi ljudskog organizma« (T. Luckmann, La religione invisibile, cit., str. 61). Osobno nam se čini ispravnije danas s jedne strane izučavati ove i druge fenomene ne nazivajući ih »religijom«, te se s druge strane spustiti izravnije u osobite povijesne i društvene okvire da bi se verificiralo, u posebnosti i bez težnje za uopćavanjem različite i mnogostruke faktore koji interveniraju u društvene fenomene koji su u pitanju; o tome vidi i R. CREYF, A Sociological Reflection, cit., str. 409—410; P. E. GLASNER, cit., naročito str. 84—89.

¹⁰³ K. DOBELAERE, Secularization, cit., str. 3, ističe lijepo circulus vitiosus koji se stvara onda kad se upotrebljavaju indikatori participacije u eklezijalnoj religiji da bi se mjerilo opadanje svetog.

¹⁰⁴ Primjer u tom pogledu u analizama Bellaha i Luckmanna.

¹⁰⁵ Na primjer A. M. GREELEY, L'uomo non secolare, cit., str. 14 i dalje; za mnoge aspekte vidi i S. S. ACQUAVIVA, L'ecclesi del sacro nella civiltà industriale, cit. Nakon objavljivanja knjige T. LUCKMANN, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Rombach, Freiburg, 1963, Acquaviva je ublažio ovu svoju metodološkijsku opciju pomjerajući se sve više u pravcu sinteze koja vodi računa o »novim modernim religijskim temama« (i stoga u pravcu Luckmanna iz posljednjeg dijela Religione invisibile) i opisa moderne religije kao »religije čovjeka koji je sam sebi crkva« (stoga i Bellaha iz »Religious Evolution«) a da ipak se nije odrekao (usporedno s Bergerom in Some Second Thoughts) svetog i sakralnog kao temeljnih obilježja religije; vidi S. S. ACQUAVIVA, In principio era il corpo, Borla, Torino, 1977.

izražavanju. Sve ovo je prešutno prihvaćanje eklezijalnog načina gledanja na zbilju.¹⁰⁶

Na drugom mjestu postavlja se pitanje, kuda ide religija? To je ključno pitanje za institucionalizirane religije. Dok to za neke intelektualce može biti uzbudljivo pitanje, ako su postavili sveto u središte svojih teorija o društvu; e, se hamo posto il sacro al centro delle loro teorie sulla societa; centre a livello teorios, za organizacije koje administriraju religijskim poljem, to je ključno pitanje koje se tiče njihove prakse i njihovog održanja u životu. »Što treba raditi ako puk uvijek puni naše crkve? Kako ponovno poći gore? Ako glavna struja religije, ili barem nekih religija, ne ide više posredstvom crkava, kako izmijeniti granice da bi se ta struja ponovno kanalizirala? Ali, prije svega, kuda ide ta struja?« To su, uostalom, legitimna pitanja, religijskih institucija koje su zainteresirane spoznati kuda ide religija kao takva od trenutka kad je za njih naprijed dato da je religija kao takva specifično polje u koje se same smještaju i specifično »tržište« u kojem djeluju.

Vjerojatno je da postoji veoma uska povezanost između »moći definiranja problema« i »teorizacije istog problema«. Stoga je vrlo vjerojatno da je daleko od toga da bi rasprava o sekularizaciji sama po sebi bila sekularizirajuća, te da sakuplja bodove protiv institucionaliziranih religija. Naprotiv, ta rasprava sadrži mnoge aspekte za koje se bez velike smielosti može postaviti hipoteza, da postavlja niz pitanja koja izvire iz etabliranih religijskih institucija. Štoviše, može se ustvrditi da stvara teorijske tvorbe koje su dobro prilagođene da na ideologijskoj plohi budu asimilirane od aparata koji kontroliraju postojeća religijska polja, pa su, uz određene prilagodbe, pogodne za istraživanja institucionalnih interesa i strategija.

Ako je naša radna hipoteza istinita, mislimo da moramo sebi s udornošću postaviti pitanje: da li je moguće, prihvaćajući se izgradnje jedne sociologije religije koja je metodologijski ateistička,¹⁰⁷ izgraditi takvu sociologiju u suštini laičku? To znači i izgraditi je u smislu sociologijske rasprave koja neće gravitirati oko ideologijskih poslova koje tvore klerikalni aparati, tj. oni koji, drugim riječima, administriraju religijskim poljem?

(S dopuštenjem redakcije preuzeto iz »Social Compass«, 24 (1977) 4, str. 383—405).

Preveo: **Srdan Vrcan**

¹⁰⁶ Vidi i R. CREYF, *A Sociological Reflection*, cit., str. 407 i dalje.

¹⁰⁷ Vidi F. HOUTART, *Religion et champ politique*, cit., str. 268 i P. L. BERGER, *Some Second Thoughts*, cit., str. 133.