

RELIGIJSKI POKRETI U DJELU ŽELJKA MARDEŠIĆA - DRUŠTVENOST HOMO RELIGIOSUS-A

Vine Mihaljević

Institut društvenih znanosti Ivo Pilar
mihaljevic@pilar.hr

UDK: 316Mardešić,Ž.(091)
(2-79+29+272-662)"19"vine.
Pregledni znanstveni rad
Prilježeno 06/2017.

Sažetak

Religijski pokreti predmet su analize u Mardešićevim djelima Religija u industrijskom društvu, Povratak svetoga, Budućnost religije, Lice i maske svetoga i Rascjep u svetome. U navedenim djelima religijski pokreti određuju se sociološki kao sekte u industrijskom društvu, kao oblik buđenja pučke pobožnosti u punoj sekularizaciji društva, kao nove sekte, odnosno novi religijski pokret koji su nositelji svetoga u moderni te kao nove religije i religioznost u postmoderni. Fenomenologijski pak religijski pokreti su društveni izričaj čovjekova religioznog iskustva svetoga koje se temelji na njegovoj iskonskoj čežnji, želji, žeđi za svetim. Na temelju kronološke i deskriptivne analize Mardešićevih djela u prvom dijelu predstavlja se njegovo razumijevanje religijskih pokreta, a u drugom pak dijelu riječ je o njegovom bitnom fenomenologijskom pristupu religijskim pokretima. U ovom tekstu termin „religijski pokreti” koristi se u smislu svakog društvenog izričaja religioznog iskustva koje se temelji na trajnoj čovjekovoj čežnji za svetim imajući u vidu Mardešićev navedeni opus.

Ključne riječi: *Željko Mardešić / Jakov Jukić, sociologija religije, fenomenologija religije, religijski pokreti*

UVOD

U tekstu je riječ o temi „Religijski pokreti u djelu Željka Mardešića – društvenost *homo religiosus-a*”,¹ koja je predstavljena na studijskom danu *Vrata Svetoga: interdisciplinarno čitanje opusa Želj-*

¹ Tema je djelomično predstavljena na okruglom stolu o desetoj obljetnici smrti Željka Mardešića – Jakova Jukića (1933. - 2006.) naslovljenom *Novi religijski i eklezijalni pokreti – revitalizacija religije*, održanom u travnju 2016. u Zagrebu. Tema je također bila predmetom promišljanja na simpoziju o Željku Mardešiću naslovljenom *Rascjep u svetome i svjetovnome*, koji je održan u studenom 2007.

ka Mardešića, u povodu 10. obljetnice njegove smrti, koji je održan 19. listopada 2016. u Splitu. Religijski pokreti predmet su analize u Mardešićevim djelima *Religija u industrijskom društvu*,² *Povratak svetoga*,³ *Budućnost religije*,⁴ *Lice i maske svetoga*⁵ i *Rascjep u svetome*.⁶ U navedenim djelima religijski pokreti određuju se sociološki kao sekte u industrijskom društvu, kao oblik buđenja pučke pobožnosti u punoj sekularizaciji društva, kao nove sekte, odnosno novi religijski pokreti koji su nositelji svetoga u moderni te kao nove religije i religioznost u postmoderni. Fenomenologijski pak religijski pokreti su društvena ekspresija čovjekova religioznog iskustva svetoga koje se temelji na njegovoj iskonskoj čežnji, želji, žeđi za svetim. U prvom dijelu teksta razvojno, kronološki i deskriptivno kratko se predstavlja Mardešićevo razumijevanje religijskih pokreta u navedenim djelima, a u drugom je dijelu riječ o ključnom vidu njegove antropološko-socioreligijske misli, odnosno njegova fenomenologijskog pristupa religijskim pokretima. U ovom tekstu termin „religijski pokreti” koristi se u smislu svakog društvenog izričaja religioznog iskustva koje se temelji na trajnoj čovjekovoj čežnji za svetim imajući u vidu Mardešićev navedeni opus.

1. POVIJESNI OSVRT NA MARDEŠIĆEVO PROMIŠLJANJE O RELIGIJSKIM POKRETIMA

Industrijsko društvo i sekte: Prema sociološkom poimanju društvene promjene uzrokuju religijske promjene. Tako su industrijalizacija i urbanizaciju prouzročile religijsku krizu. Nestaje društveno kršćanstvo, društvo se dekristijanizira, pojavljuje se praktična areligioznost, život postaje lišen misterija, s pokazateljima slabljenja i opadanja religijske prakse, uz apstraktnost religije, sekularizaciju gradova i industrijskih područja, disoluciju vjerovanja, krizu obitelji te odvajanje radništva od religije / Crkve.⁷ U postindustrijskom

u Zagrebu. Usp. Vine Mihaljević, Novi religijski pokreti u djelu Željka Mardešića, *Nova prisutnost* 6 (2008.) 2, 203-224.

² Jakov Jukić, *Religija u industrijskom društvu*, Crkva u svijetu, Split, 1973.

³ Jakov Jukić, *Povratak svetoga. Rasprava o pučkoj religiji*, Crkva u svijetu, Split, 1988.

⁴ Jakov Jukić, *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti*, Matica hrvatska, Split, 1991.

⁵ Jakov Jukić, *Lice i maske svetoga. Oglеди iz društvene religiologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997.

⁶ Željko Mardešić, *Rascjep u svetome*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.

⁷ Jukić, *Religija u industrijskom društvu*, 274-275, 284.

društvu, nastavlja Jukić, razvija se potrošački individualizam koji postaje prostorom individualne slobode i značenja. U novom društvenom kontekstu, novca, egoizma, tehnokracije i potrošnje, mladi se zalažu za mir, okoliš, za jednakost žena te osporavaju institucije, autoritet, strukture moći, što dovodi u pitanje tradicionalne modele (red, poredak, običaje, autoritet, Crkvu, obitelj). Odlučno traže demokratizaciju politike, participaciju u donošenju odluka, obnovu zajedništva u osamljenosti grada i industrije, ostvarenje slobode, solidarnosti i jednakosti rasa te ukidanje kolonijalizma. U duhovnom i kulturnom svijetu nastaje ozračje dijaloga i tolerancije, pluralizma, te se bitno ističe čovjekovo dostojanstvo. Upravo u navedenom psihološkom i sociološkom kontekstu nastala je religija postindustrijske civilizacije u svojem trostrukom obliku: „podzemna, nevidljiva i zaboravljena religija”.⁸

Podzemnu crkvu izvan Crkve Jukić je nazvao *sektama*, što etimološki određuje od riječi *sequi* – slijediti. Potom je predstavio njihova glavna sociologijska obilježja pozivajući se na Menschinga, Troeltscha, Wilsona i Webera. Prije određivanja društvenih razloga fenomena sekti Jukić razlikuje religiju i oblik religijske ekspresije. Impulsi u društvu ponajprije izazivaju religijske oblike, a tek onda samu religiju. Temelj pak različitih oblika religijske ekspresije ili impulsa, redovito ističe Jukić, jest želja za religioznim bitkom duboko ukorijenjena u ljudsku narav. Sekta je upravo mogućnost antropološkog izraza u religiji, obična ljudska tvorba kroz koju prolazi vjerska želja, pa je treba bitno vezati za društvo iz kojega nastaje odnosno uz postindustrijske društvene impulse koji određuju oblik religijskog izraza i strukturu vjerske zajednice, a ne samu religiju. Sekte su restauracija zajedništva u urbanoj i tehnološkoj situaciji koja je kao bratstvo zakazala.⁹ Jukić je promatrao sekte iz perspektive društvene i religijske situacije sedamdesetih godina prošlog stoljeća.

U *raspravi o pučkoj religiji*: Pojava pučke religije u punoj sekularizaciji, koja prema strukturi i sadržaju pripada prošlosti, promatra se u kontekstu suvremenih pokreta oživljavanja svetoga, kao što su podzemna crkva, duhovska gibanja, sekte, nekršćanske skupine.¹⁰ U raspravi o pučkoj religioznosti Jukić predstavlja sociološko viđenje pučke pobožnosti kao sektu koja se određuje u oprečnosti Crkvi, odnosno u oprečnosti crkvenoj pobožnosti. U pučkoj religiji očituje se čovjekov žar za prvobitnim, čudotvornim i iracionalnim u čovje-

⁸ Jukić, *Religija u industrijskom društvu*, 319.

⁹ Usp. Jukić, *Religija u industrijskom društvu*, 321-339.

¹⁰ Usp. Jukić, *Povratak svetoga*, 7, 64-80.

ku. Ta čovjekova potreba za svetim u krizi u industrijskom društvu potiče oživljavanje pučke religije. Pučka religioznost čovjeku je prirodna i njezino bitno obilježje jest pojam *čudesan*, a taj pak pojam govori o teofaniji i o neizrecivom. U fenomenologiji religije pojam čudesan označava i sveto kao i čovjekovo iskustvo o svetomu. Jukić zaključuje: „suvremeno svjetovno razumije sakralni folklor prije svega kao društveni utjecaj, a novo religijsko mišljenje nastoji u tom istom prostoru otkriti tragove ljudske žeđi za svetim, smislenim, sveobuhvatnim i spasenjskim”, te određuje pučku religiju kao sakralni *primum* što od samih „početaka pamćenja nesavršeno otkriva narod u svom ustrajnom traženju”.¹¹ Sama religija je nostalgija za svetim, a čovjek u pučkoj religiji svoju vjeru doživljava kao sjećanje na sveto i kao traženje svetoga; sveto se predočava osjetilno i traže ga ne samo pojedinci nego i narod. Pučka religioznost ima svoje ishodište u ljudskoj naravi, ali je potiče i krajnja svjetovnost u društvu. Stoga sociolozi i antropolozi pučku pobožnost razumiju kao sociološke činjenice ili politički pokret. Pučka religija ima svoje ishodište u religioznom iskustvu, a ne u spoznaji. Jukić objašnjava i riječ „antropološki”, koja se odnosi na ontološku zbiljnost koja je vlastita čovjeku i proizlazi iz njegove biti kao čovjeka, što se u određenoj mjeri približava polazištu fenomenologije, za razliku od antropologije ili etnologije kao znanosti o kulturama o kojima Jukić pak ne govori.

Moderna i nove sekte / novi religijski pokreti: Početkom devedesetih godina prošlog stoljeća u svojoj knjizi *Budućnost religije* Jukić političkoj sociologiji, sociologiji religijskog tržišta i sociologiji nevidljive religije suprotstavlja antišok-tvrđnje implicitne, difuzne i pučke religije te nove religijske pokrete. Novi religijski pokreti su odgovor na civilnu, konzumerističku i političku religiju koju obilježavaju novovjekovna sekularizacija Crkve, suvremeni materijalizam, potrošački mentalitet, individualizam, ekologija, prijetnje miru, rat i tehnički napredak. Protiv svjetovnosti svijeta i kršćanstva pojavila se pobuna čovjekove religiozne čežnje koja je neizbrisivo i od iskona usađena u čovjekovoj naravi. To je plodno društveno tlo za obnovu sekta, pojavak karizmatskih pokreta i novih religijskih pokreta.

Pojavak nekršćanskih istočnih religija događa se ponajprije u američkom društvu, gdje se pojavljuju hinduistički guru, tibetanski lama, učitelji zena, sufijski mistici i indijanski šamani. Uz kršćanske svećenike vidljivi su razni *swami*, *mahatme*, *yogini*, avatari, derviši – duhovni učitelji, bosonogi, isposnici i samozvani proroci. Jukić potom nabroja nove sekte koje su nastale iz nekršćanskog podneblja: hinduistički pokreti (*Hare Krishna*, Božanska Svjetlost, Tran-

¹¹ Jukić, *Povratak svetoga*, 74.

scendentalna meditacija, Nanada Marga i 3HO), zatim budistički pokreti (Zen budizam, *Yoga*), te japanski budizam (*Soka Gakko*) kao i bahaizam iz islamske tradicije. Navedene nove religije upućuju na novo religiozno iskustvo koje nije više kršćansko ni zapadnjačko, a to se novo iskustvo povezuje s čovjekovom neotuđivom potrebom za religioznom koja se u naše doba nalazi u pustinji kršćanske i zapadnjačke svjetovnosti.

Osim utjecaja političkih ili gospodarskih razloga, glavni razlog pojave nekršćanskih pokreta, kako ističe Jukić, jest opće nezadovoljstvo s crkvenim kršćanstvom koje se prilagođava svijetu te nije sposobno odgovoriti na bitna pitanja čovjekova postojanja. Iz crkvene svjetovnosti, sekularizirane Crkve, javljaju se religiozna pobuna elite (pojava duhovskog i karizmatškog pokreta) te religiozna pobuna masa (pučka pobožnost) koje nastaju zbog neispunjenosti čovjekove potrebe za religioznim. U tim pokretima naglasak je na unutar-njem religioznom iskustvu. Takvo pak religiozno iskustvo posebice se manifestira u molitvi i govoru u jezicima (*glosalia*) koji se „nadovezuju na religiozne težnje pretkršćanskih naroda i drevne sakralne tradicije”¹² te pokazuje čovjekovu žeđ za svetim. Karizmatška obnova eminentno jest religiozni događaj u vremenu svjetovnosti, odnosno, religioznost u Crkvi nastaje u području svjetovnosti koja razočarava, a ne u području svjetovne teologije.¹³

Sekularizacija je omogućila nastanak novih religijskih pokreta - novih sekta koje postaju mjestom zadovoljavanja religiozne potrebe onih vjernika koji u pustinji suvremene crkvene i društvene svjetovnosti ne mogu utažiti svoju žeđ za nadnaravnim, za svetim. Zbog odsutnosti svetoga, suvremenom sekulariziranom čovjeku svjetovno se pokazuje svetim. Upravo tu nastaje izvor nove religioznosti koja je traženje smisla i svjetovnog svetoga, a religijski pokreti su izraz takvog religioznog čovjekovog nemira. Imajući u vidu fenomenologijski pristup novim religijskim pokretima - trajna čovjekova čežnja za svetim - ta nova religioznost ima svoj izvor u suvremenom prostoru potpune svjetovnosti društva i života. Takva duhovnost novih religijskih pokreta izrazito je nesvjetovna s obzirom na neuspjeh konzumerističke religije, nepolitična s obzirom na neuspjeh političke religije i necrkvena s obzirom na neuspjeh crkvene religije.¹⁴

U pluralističkom pristupu religiji Jukić se, osim na sociološko, osvrće i na psihologijsko promišljanje novih religijskih pokreta. Nai-

¹² Jukić, *Budućnost religije*, 139.

¹³ Usp. *Isto*, 140.

¹⁴ Usp. *Isto*, 173-180.

me, osobe postmoderne su „neutaživo izglednjele duhom, ispražnjene smislom i usamljene društvenošću”.¹⁵ Ljudi u gradu psihološki pokušavaju riješiti probleme regresijom, narcističkom fiksacijom i difuznim identitetom, što označava prijelaz od narcističke na nihilističku religioznost. Religioznost u posljednjem razdoblju narcizma nije više doživljaj svetoga, nego posrednik između izgubljenog identiteta i prijeke potrebe za njim. Nakon propasti ideologije individualizma, narcizma, nihilizma postmoderne, nastala je nova ideologija, koja se uobličava u pojavi *New Agea*. Jukić upozorava kako moderne ideologije, u koje ubraja socijalistički feudalizam, neoliberalizam, postmodernu i novu religioznost, međusobno povezuje njihovo zajedničko gnostičko stajalište.

Nova religioznost odnosi se na sve oblike i sadržaje religijskog koji su nastali u razdoblju pune sekularizacije i u vezi su s njom, pa u neku ruku anticipiraju iskaze svetoga. U novoj religioznosti više se ističe promjena u doživljavanju svetoga nego što se strukturiraju brojni novi vjerski pokreti i ideje. Naime, novi religijski pokreti u psiho-sociologijskom pristupu zadovoljavaju religijske potrebe, nude sigurnost rubnima, ovisnicima te su pomoć i utjeha u njihovoj društvenoj reintegraciji. U fenomenologijskom pristupu novi religijski pokreti pak ističu traženje, žudnju svjetovnog čovjeka za svetim. Izvor nove religioznosti je suvremeni prostor potpune svjetovnosti društva i života te je religioznost novih religijskih pokreta izrazito nesvjetovna, nepolitična i necrkvena. Nakon krize moderne i propasti njezinih sekularizacijskih mitova znanosti, napretka i tehnike, nova religioznost nastaje u postmodernom individualizmu i pluralizmu. U pojmovnom smislu sveto određuje sinkretizam modernih religijskih pokreta i sekti, kao i različite oblike svjetovne religije.

Novi religijski pokreti i sveto: Jakov Jukić, dosljedan svom fenomenologijskom pristupu u sociologiji religije, u sljedećoj svojoj studiji *Lice i maske svetoga*, 1997., ističe kako je sveto, a ne magija, prvi i osnovni oblik u razvoju religije uopće, naime, osnovni oblik religioznosti u razvoju ljudskog vjerovanja. Durkheimovo poimanje društva kao prvotne i izvorne zbilje koje određuje kolektivna svijest i u kojemu je bitna snaga društvene kohezije i društvene integracije sveto, ne može biti dostatnim razlogom svetoga. Prva zbilja nije društvo, nego sveto. Fenomenologijski gledano, sveto je osnovna religijska ideja i moć na početku religioznog subjekta i religijske zajednice. Sveto se raspršilo posvuda i nalazi se prije svega, kako ističe Jukić, u brojnim „novim sakralnim pokretima i u svjetovnim

¹⁵ Jukić, *Budućnost religije*, 244.

religijama". Zato se „sveto povezuje uz slobodnu religioznost novih religijskih pokreta, sekti i svjetovnih zamjena, a religija uz kršćanstvo, crkvene ustanove svih vrsta i velike povijesne monoteizme”.¹⁶ Religijski *revival* ne označavaju samo religije, nego i novi religijski pokreti koje sociolozi više povezuju uz sveto nego uz religiju. Prijelaz pak od novih religijskih pokreta na novu duhovnost istodobno je prijelaz od religije moderne na religije postmoderne koje idu prema *New Ageu* i ezoterično-okultnoj kulturi sakralnog individualizma.¹⁷ U postmoderni se stvara novo ozračje za nastajanje novih kultova te stoga u ezoterizmu i okultizmu, kao posljedicama modernog individualizma i pluralizma, nema zajedništva, ustroja, obreda i teorijskog sustava, a religija prelazi u religioznost.

Novi religijski pokreti - nova religija i nova religioznost: U brojnim socioreligijskim studijama, sakupljenima u knjizi *Rascjep u svetu*, Željko Mardešić, nakon potpunog uvida u složenost religijskih suvremenih fenomena, oprezno predstavlja suvremenu društvenu pojavu nove religije i nove religioznosti koje nisu još posve razumljive. U nedostatku znanstvene analize njihovih složenih društvenih funkcija, Mardešić drži kako se nalazimo tek na početku nečega što će se kasnije posve odrediti i oblikovati. Novu religiju i religioznost izgrađuju protestantske sekte koje su preživjele modernu i sekularizaciju, zatim novi religijski pokreti sa svojim sinkretizmom, ideje *New Agea* i nove religije u koje se ubrajaju brojne zajednice i skupine kršćana koji odstupaju od službenog nauka i obreda, od teoloških standarda i crkvenih propisa. Mardešić pojmovno razlikuje nove religije i novu religioznost, pri čemu prvi termin pripada sociologiji religije, a drugi psihologiji religije, premda oba pojma rabi podjednako.¹⁸ Povijesni i društveni izvor i okvir nastanka nove religije svakako je sekularizacija. U sociološkom promišljanju važno je istaknuti kako nova religija ne živi u društvenosti i javnosti, nego se posve smjestila u čovjekovu intimnost, osobnost i jedinstveni numinozni doživljaj svetoga ili se pak ostvaruje u zajedništvu malih skupina i udruga.¹⁹ Nove religije pak svoje djelovanje nastoje usmjeriti prema društvenoj sredini, što se očituje u tome da je nova religija usko povezana s psiho-tržištem kao korist i iskustvo, s ekologijom i feminističkim pokretom koje su zapravo moderne društvene teme. Nova religija ostvaruje svoje ciljeve u području politike i društva, kao *New Age*, koji je u početku isticao učenje ezoterizma, spiritualnost, humani-

¹⁶ Jukić, *Lice i maske svetoga*, 59.

¹⁷ Usp. *Isto*, 335.

¹⁸ Usp. Mardešić, *Rascjep u svetu*, 429-430.

¹⁹ Usp. *Isto*, 437.

stičku psihologiju, nove terapije i holistički pristup zdravlju, a danas pak u njegovu učenju prevladava potreba osnaživanja društvene i političke svijesti, što je vidljivo u njegovim ekološkim, feminističkim i mirotvornim pokretima. Stoga Mardešić ističe kako je opravdana njegova teza kako „je nemoguće da sveto ostane na duži rok ‘zaključano’ u osobni i duševni prostor čovjekove unutrašnjosti”,²⁰ nego dobiva svoj društveni religijski izričaj, što znači kako je i samo društvo usmjereno na obzorje svetoga.

U prvom dijelu kratko je predstavljeno Mardešićevo promišljanje o religijskim pokretima prema njegovim navedenim djelima. U drugom dijelu bit će riječi o nekoliko bitnih odrednica njegova mišljenja o religijskim pokretima, ponajprije o nazivlju koje upotrebljava te o njegovu znanstvenom antropološko-fenomenologijskom pristupu religijskim pokretima.

2. RAZLIČITI NAZIVI DRUŠTVENOG IZRIČAJA ČOVJEKOVE RELIGIOZNE ČEŽNJE ZA SVETIM

Jukić upotrebljava termin *sekta* u ranoj fazi svojih istraživanja u studiji o religiji u industrijskom društvu.²¹ Sekta je za sociologiju određena društvena struktura kao i druge društvene činjenice. O sekta se ne izriču normativne prosudbe, nego se istražuju uzroci njezina nastajanja i provodi njezina tipologizacija.²² Krajem prošlog stoljeća pojmu sekta Jukić proširuje značenje te navodi kako je u širem smislu sekta svaki manjinski religijski pokret; naime, sekte su novi religijski pokreti koji nastaju u svjetovnoj svakodnevnici. Stare sekte su više ili manje ukorijenjene u kršćanskoj tradiciji i nju su radikalizirale, a nove sekte nastaju u nekršćanskim podnebljima i time suvremena religijska obnova počinje uvozom istočnjačkih učenja. Neprijeporno je kako većina sociologa upotrebljava naziv „novi religijski pokreti” (*new religious movements*), jer taj izraz najviše pokazuje društvene oblike suvremene religijske situacije u kojoj dolazi do fragmentiranja institucionalne sakralnosti. Jukić ipak dalje zadržava riječ sekta, pri čemu upotrebljava i druge nazive. Svoj pak izbor opravdava time kako riječ pokret priziva političke sadržaje, čime se sigurno ne mogu točno odrediti moderne vjerske zajednice.²³ U zadnjim djelima, u promišljanju o novoj religiji i novoj religioznosti

²⁰ Mardešić, *Rascjep u svetome*, 442.

²¹ Usp. Jukić, *Religija u industrijskom društvu*, 321.

²² Usp. Jukić, *Budućnost religije*, 142-143.

²³ Usp. *Isto*, 146.

Jukić napušta termin „sekta”, koji zbog ideološke diskvalifikacije i popularnog prikazivanja nije terminološki primjereno rabiti za sve ono što se zbiva na području buđenja zanimanja za sveto i tajnovito. Sve ukazuje na krizu sekularizacije u kojoj je došlo do velike promjene u sadržaju religioznog doživljaja koji nije više društveno i politički određen, nego mistično i duhovno ustrojen. To zapravo religioznost približava istini o sebi i ona postaje vjerna dugoj tradiciji shvaćanja vlastitog sbića, kao sjećanja na Sveto i nostalgije za svetim.²⁴

U raspravi o novim sektama Jukić upotrebljava različite pojmove za označavanje sekti: sakralne grupe i skupine, vjerski preporod, duhovna revolucija, moderne sekte, vjerske grupe, novi religijski pokreti, male vjerske zajednice, sakralne družbe, karizmatske zajednice, divlji kultovi, duhovni vođa, nove sekte, nove grupe, nove neckvene grupe, sljedbe, podzemne skupine, nove religioznosti, nove religijske zajednice, „krivi putovi”, „zli proroci”.²⁵

Valja iz svega zaključiti kako u terminološkom smislu za Jukića / Mardešića nije bitno ili pak nije presudno kako se nazivaju religijski pokreti: sekte, nove sekte, novi religijski pokreti, sveto, nova religioznost i/ili nova religija. Bitno je pitanje zašto se pojavljuju sekte, odnosno religijski pokreti, koji je uzrok njihovog pojavka. Jukić fenomenologijski vidi pojavak religijskih pokreta kao društveni religijski izričaj trajne antropološke čežnje, želje, žedi za Nadnaravnim, Apolutnim, Svetim, Bogom, odnosno oni su društvenost *homo religiosus*-a. Naime, sveto, odnosno čovjekovo iskustvo svetoga, traži društveni religijski izričaj, a jedan pak takav oblik svakako je religijski pokret.

Mardešić u središte svojega promišljanja o novim religijskim pokretima postavlja čovjeka u čijoj je naravi ukorijenjen religiozni bitak. Tako Mardešić antropološki opravdava pojavak novih religijskih pokreta čiji se izvor nalazi u trajnoj čovjekovoj želji za sakralnim, za svetim, odnosno u trajnoj dijaloškoj usmjerenosti čovjeka prema transcendenciji. U raspravi o teologiji sekularizacije i poimanju kršćanstva kao vjere, a ne religije, Mardešić također upozorava kako se ne smije izgubiti iz vida religiozni temelj čovjeka. On jasno tvrdi kako je neprijeporno kršćanstvo vjera koja spašava, ali se ta vjera treba nadovezati na religioznu dispoziciju u čovjeku koji se, prema fenomenologiji, rađa religioznim, a postaje kršćaninom. Povijest nam daje odgovor u kojoj nema činjenice čiste vjere bez religioznosti. Vjera, odgovor Bogu, ne dokida niti može dokinuti tu temeljnu religioznu želju koja je u ljudskom rodu univerzalno

²⁴ Usp. Jukić, *Budućnost religije*, 185.

²⁵ Usp. *Isto*, 141-146.

zasvjedočena. Kršćanska vjera ne niječe religiozno, nego ga preuzima i posvećuje. Prema tome i vjera polazi od „čovjekova neutažive potrebe za svetima i neiskazanim”.²⁶

3. FENOMENOLOGIJA RELIGIJSKIH POKRETA

Željko Mardešić, sociolog znanstvenik, kako smo već naprijed istaknuli, uzroke i izvore religijskih pokreta vidi u društvenim promjenama industrijalizacije, urbanizacije, moderne, sekularizacije i postmoderne. No sama društvenost, koja je prema Durkheimu i njegovoj francuskoj sociološkoj školi, uzrok nastajanju religije, odnosno religijskih pokreta nije dostatna. Prema Durkheimu religija je mit koji društvo stvara o samome sebi, a osnovni oblik jest totem. To su doveli u pitanje francuski antropolog Lévi-Strauss, koji smatra kako totem nije kategorija, te engleski etnolog J. G. Frazer, koji dvoji o tome je li totemizam oblik religije ili nije. Time je teza na kojoj se temelji Durkheimova teorija dovedena u pitanje.²⁷ Kako ne nalazi dostatnog razloga nastanku religije u društvu ili, kako Jukić ističe, budući da se „religija ne može svesti na puku društvenu uzročnost”,²⁸ na durkheimovski totem ili na frazerovsku magiju, kao religijske oblike koji su prethodili religiji, Mardešić uzroke i izvore traži dublje u samom čovjeku i njegovoj trajnoj iskonskoj želji za svetim, u čovjekovu religioznom iskustvu svetoga. Naime, Mardešić zastupa fenomenologijski pristup, koji uzroke pojavka religijskih pokreta nalazi u čovjekovoj čežnji za svetim koja se pak društveno verificira kao religijski impuls odnosno religijski pokret. U govoru o religijskim pokretima Mardešićevo polazište jest čovjek koji je „trajno žedan Boga”. Fenomenološki čovjek je bitno religiozno biće, religiozni subjekt, *homo religiosus* ili *naturaliter religiosus*.²⁹ Temeljno iskustvo čovjekove naravi, njegova postojanja i njegova djelovanja jest religiozno iskustvo svetoga. Temelj tog iskustva je „trajna i neutaživa čežnja čovjeka za nedokučivim, nerazumljivim, Bogom, sve-mogućim, za spasenjem”.

Mardešić nastavlja fenomenološku tradiciju sociologije religije (Alfred Schütz, Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Peter Berger),³⁰ u kojoj se čovjek razumije kao

²⁶ Jukić, *Budućnost religije*, 127.

²⁷ Aldo Natale Terrin, *Uvod u komparativni studij religija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., 48.

²⁸ Jukić, *Budućnost religije*, 65.

²⁹ Jukić, *Lice i maske svetoga*, 21.

³⁰ Jukić, *Budućnost religije*, 47-65; Isti, *Lice i maske svetoga*, 21-65.

bitno religiozno biće s temeljnim religioznim iskustvom svetoga, čija je narav biti usmjeren na nadnaravno, transcendentalno, na Sveto, na Boga. Na razvoj fenomenologije sociologije religije utjecala je fenomenologija E. Husserla, koji rabi taj pojam u filozofijsko-transcendentalnom smislu. U odnosu pak na religije, pojam fenomenologija označava kako „religioznu pojavu nije moguće svesti na neku drugu stvar”.³¹ Filozofska fenomenologija posebno utječe na fenomenologiju religije Gerardusa van der Leeuwa za koga je fenomen susret religijskog objekta s religioznim subjektom, a „fenomenologija religije je sustavan razgovor o onomu što se pojavljuje u obzoru svetoga”.³² Pored Husserlove fenomenologije na fenomenologiju sociologije religije utjecala je i hermeneutika Wilhelma Diltheya, prema kojoj nije dovoljno fenomene objasniti (*erklären*) nego i razumjeti (*verstehen*). Razlikuje duhovne i prirodne znanosti i uvodi pojam „življeno iskustvo” (*Erlebnis*) koje se može samo doživjeti, ali koje se ne može posve jasno odrediti ni objasniti. Prvi pak spominje fenomenologiju religije P. D. Chantepie de la Saussaye čija je zadaća otkriti bit (*Wesen*) religije, a potom i njezina vanjska očitovanja (*Erscheinungen*).

U sociologijskom vidu fenomenologije religije Jukić predstavlja Alfreda Schütza, a posebice Joachima Wacha, sociologa i fenomenologa, i njegovu *Religionswissenschaft* u kojoj razlikuje povijest religija i iskustvenu znanost o religijama. Wach hermeneutički razumije religijske fenomene. Polazište tom fenomenu jest religiozno iskustvo svetoga čiju pojmovnu (u teologiji) te djelatnu (u individualnom i društvenom djelovanju) artikulaciju jamči „univerzalnost religiozne naravi u čovjeku”.³³ Daljnji utjecaji fenomenologije Schütza i Wacha prepoznaju se na sociologiji religije M. Eliadea, koji je potom svojom religijskom hermeneutikom posebice utjecao na P. L. Bergera i na Th. Luckmanna.

U djelu *Lice i maske svetoga* Jukić se kritički osvrće na fenomenologiju svetoga. Nakon teškoća u određivanju unutarnjih razloga religije u smislu objekta, subjekta i metode i njezinih izvanjskih razloga kao što je teologijska kritika religije, Jukić naglašava kako je za našu temu „od prvorazrednog značenja da je upotreba naziva sveto učestala baš s pojavom nedavnog pokušaja da se s kršćanskog stajališta ospori svaka vrijednost religije u povijesti ljudskog roda”.³⁴ U fenomenologiji svetoga nisu dostatni ni etimologijski pristup koji propituje samo podrijetlo, a ne sadržaj svetoga ni evolucionistički

³¹ Terrin, *Uvod u komparativni studij religija*, 19.

³² Jukić, *Budućnost religije*, 53.

³³ *Isto*, 63.

³⁴ Jukić, *Lice i maske svetoga*, 30.

pristup koji pak ne otkriva sveto, nego magiju koja prethodi religiji. Na kraju nije dostatan ni sociologijski pristup, koji je predstavljen uglavnom funkcionalističkom ulogom religije u društvu od klasika E. Durkheima i njegovih učenika francuske sociološke škole (kao na primjer Marcela Maussa, koji prihvaća pojam *mana* umjesto pojma svetoga, ili pak Luciena Lévy-Bruhla, koji upotrebljava nadnaravno umjesto sveto) do predstavnika *La Collège de sociologie* u Parizu (poput M. Leirisa, Georges Bataillea i Rogera Cailloisa) prema kojima su izvori svetoga su psihičke i biološke, a ne samo društvene naravi. Prema fenomenologijskom pristupu sveto je univerzalna pojava i središnji događaj ljudskog roda. Sveto se očituje iz sebe samoga. Izvorni religiozni doživljaj iskustva jest sveto koje postaje ishodištem društvenim i povijesnim izričajima religije. Suvremena pak fenomenologija religije „izgubila je svoja filozofska ishodišta i svela se na povijest religije, a sociologija je izgubila svoje ideološke pretpostavke i svodi se na sretnu sinkretičnu tvorbu nefilozofske fenomenologije i neideologizirane sociologije”,³⁵ a sveto se raspršilo u postmodernu religioznost i raznovrsne religijske pokrete.

Fenomenologijsko ishodište Mardešić nalazi ponajprije kod predstavnika Marburške škole Rudolfa Otta, zatim predstavnika čikaške škole Joachima Wacha i njezina eminentnog predstavnika povjesnika religija Mirceaa Eliadea koji je potom utjecao na Bergera. Svakako treba spomenuti i nizozemskog fenomenologa religije Gerardusa van der Leeuwa koji se inspirira filozofskom fenomenologijom E. Husserla. Za promišljanje o svetom u suvremenom društvu Mardešić se poziva primjerice na francuskog filozofa i teologa Jeana Vernettea ili pak na talijanskog sociologa Franca Ferrarottija, povjesnika religije Giovannija Filorama te povjesnika komparativne povijesti religija Alda Natalea Terrina. Zbor ograničenog prostora članka ovdje će biti riječi samo o nekim od njih i to o Rudolfu Ottu, Mirceau Eliadeu i Peteru Bergeru.

Protestantski teolog i filozof religije Rudolf Otto (1869. - 1937.) je pod utjecajem liberalno-protestantskog nauka razvio vlastitu filozofiju religije koja je inspirirala Maxa Schelera, osnivača fenomenologije religija, kao i poznatog nizozemskog fenomenologa religije Gerardusa van der Leeuwa.³⁶ Otto je sustavno dokazao kako objekt vjere nije „ni priroda, a ni ljudsko društvo, nego nešto sasvim drugo, nešto što mnogostruko nadilazi čovjekove snage i sposobnosti,

³⁵ Jukić, *Lice i maske svetoga*, 58.

³⁶ Usp. Rudolf Otto, *Sveto. O vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*, Svjetlost, Sarajevo, 1983., 231; Jukić, *Lice i maske svetoga*, 52-53.

a izražava se riječju sveto”.³⁷ Primarni smisao svetoga nalazi se u semitskom izrazu *quadoch*, kojem odgovaraju grčki *ἱερός* i *ἅγιος* te latinski pojmovi *sacer* i *sanctus*. Otto ističe kako je sveto razumu nedostupno i ljudskom jeziku neiskazivo biće koje je istodobno blisko i daleko, privlačno i odbojno, izvor stalnog ushićenja i užasa, izvor iskrenog poštovanja i mučnog straha, radosti i bola. Sveto se naziva numinoznim, koje ima svoj korijen u grčkom *noumenon*, a „*mysterium tremendum, fascinans i augustum*” čine jezgru cjelokupnog religioznog iskustva.³⁸ Religiozno iskustvo je *sui generis* koji stvara *homo religiosus* u odnosu na sveto, transcendentalno. No svaki je religijski fenomen ljudski fenomen, ukorijenjen u određenoj kulturi i društvu, koji se istražuje različitim disciplinama (poviješću religija, sociologijom i slično), a jedna od najprimjerenijih metoda svakako je fenomenologija koja obuhvaća religiozni fenomen i objašnjava proživljena religiozna iskustva prema njihovoj vrijednosti za čovjeka koji ih živi (Gerardus van der Leeuw). Jednostavno „sveto” je nešto što ljudi smatraju prisutnim u njihovu životu i što pokazuje znakovne moći, neobičnosti ili, kako je volio kazati Otto, „korjenito drugo”.³⁹

Povjesnik religija Mircea Eliade u predgovoru svojoj knjizi *Povijest vjerovanja i religijskih ideja* ističe kako svako očitovanje (hijerofanija) svetoga sadrži pojmove bića, značenja i istine.⁴⁰ Prema njemu „sveto” je sastavnica strukture svijesti, a od samog početka „živjeti kao ljudsko biće samo je po sebi religiozan čin”; zaključuje kako „biti – ili čak postati – čovjek, znači biti ‘religiozan’”.⁴¹ *Homo religiosus* svakog razdoblja poistovjećuje se s *homo arhaicus*. Tako suvremeni sekularizirani čovjek potječe od *homo religiosus-a*, naime „profani čovjek rezultat je desakralizacije ljudske egzistencije”.⁴² U odnosu na ljudsko iskustvo Eliade ističe obilježje univerzalnosti religioznog iskustva svetoga, naime sveto je istinska stvarnost i temelj svega postojanja. Prema Eliadeu sveto je za prve ljude bilo temelj svake druge stvarnosti do te mjere da se sveto držalo realnom vječnom stvarnošću, a profano postaje iracionalnim, nestvarnim. „Religiozni čovjek može živjeti samo u sakralnom svijetu, jer jedino takav svi-

³⁷ Otto, *Sveto*, 44. 234.

³⁸ Usp. Otto, *Sveto*, 237; Terrin, *Uvod u komparativni studij religija*, 68-70.

³⁹ Otto, *Sveto*, 44.

⁴⁰ Mircea Eliade, *Povijest vjerovanja i religijskih ideja I. dio. Od kamenog doba do eleuzinskih misterija*, Fabula nova, Zagreb. 2006., 7; Jukić, *Lice i maske svetoga*, 55.

⁴¹ Mircea Eliade, *La nostalgie des Origenise*, 1969., 9, prema Eliade, *Povijest vjerovanja i religijskih ideja I. dio. Od kamenog doba do eleuzinskih misterija*, 7; Girault René - Vernet Jean, *Credere in dialogo. Il cristiano di fronte alle religioni, le chiese, le sette*, Edizioni Dehoniane, Bologna. 1980., 231.

⁴² Mircea Eliade, *Sveto i profano*, AGM, Zagreb, 2002., 124.

jet ima udjela u bitku i zbiljski postoji." Nastavlja kako „ta religiozna potreba izražava ontološku neutaživu žed. Religiozan čovjek je žedan bitka.”⁴³

Napomenimo ovdje još kratko kako P. L. Berger ističe da je iskustvo nadnaravnoga, religiozno iskustvo antropološka konstanta koja se pojavljuje u svakom društvu i u svako vrijeme.⁴⁴ Berger naglašava kako sveto može biti posve nešto drugo, ali je empirijski sveto proizvod čovjekova djelovanja i značenja. Poput drugih sociologa religije svjestan je kako je religiozno iskustvo imuno na sociološku analizu. No svako religiozno iskustvo događa se unutar društvenog konteksta koje se može sociološki analizirati. Berger ističe kako „ne postoji neka vrsta čiste esencije religioznog iskustva koje nije ovisno o tom kontekstu, pa i ono što je radikalno ‘novo’ u religijskoj povijesti u svakom slučaju otkriva se u jeziku koji sadrži cjelokupno kulturno iskustvo naroda”.⁴⁵ Zadaća sociologa je izložiti društveni kontekst, zatim „fenomenološki opisati religiozno iskustvo”, tj. prepoznati unutarnju intenciju subjekta tog religioznog iskustva. Treba naime omogućiti da subjekt govori sami o sebi i o svojem iskustvu. Sociolog u tomu mora prepoznati značenje *sui generis* ili intenciju subjekta „religioznog iskustva”.⁴⁶ Kako bi razlikovao religiozno iskustvo od drugih iskustava poziva se na Otta, Van der Leeuwa, Eliadea, Schutza, naime, na fenomenologijsku analizu religioznog iskustva. Berger razlikuje iskustvo nadnaravnog te iskustvo svetoga, a prednost daje prvomu jer potonje iskustvo izvorno je sadržano u prvome.⁴⁷ Pozivajući se na Otta, Berger ističe kako je bit religioznog fenomena iznad racionalnosti.⁴⁸

Ovih nekoliko navedenih primjera autora pokazuju kako Mardešić, opisujući i interpretirajući pojavak religijskih pokreta, nastavlja tradiciju fenomenologijskog pristupa. Naime, očito je, što i sam Željko Mardešić često ističe, kako se religijski pokreti ne mogu dostatno razumjeti iz njihove društvene uzročnosti, nego uzroke njihova nastajanja treba tražiti u religioznom čovjeku i njegovoj trajnoj čežnji za svetim. Na taj način, sukladno fenomenologijskom pristupu religijskim pokretima, Mardešić vidi religijske pokrete kao različite

⁴³ Eliade, *Sveto i profano*, 40.

⁴⁴ Peter L. Berger, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*. Introduzione di Giancarlo De Nicolò, Editrice ELLE DI CI Leumann, Torino, 1987., 16.

⁴⁵ Berger, *L'imperativo eretico*, 22.

⁴⁶ Peter L. Berger, *Canopy*, 88; prema Berger, *L'imperativo eretico*, 22.

⁴⁷ Usp. Berger, *L'imperativo eretico*, 75.

⁴⁸ Usp. *Isto*, 149.

oblike religijske ekspresije u društvu, a njihov temelj jest antropološka čežnja, želja religioznog bitka za nadnaravnim, transcendentalnim, odnosno žeđ za svetim koja je od iskona i duboko ukorijenjena u samu ljudsku narav.

ZAKLJUČAK

Željko Mardešić, istinski religiozni čovjek, kršćanin, svakoj ljudskoj zbilji otvoreno i pluralistički pristupa, a tako pristupa i religijskim pokretima. Znanstvenik, fenomenolog sociologije religije, otkriva uzroke fenomena religijskih pokreta, koje je, kao sociolog, nalazio u društvenom poretku industrijalizacije, sekularizacije, modernizacije, postmoderne – jer društvene promjene uzrokuju religijske promjene. Sama društvenost ne može dostatno objasniti pojavak religijskih pokreta. Dublji i izvorni uzrok nastajanja religijskih pokreta, prema fenomenologijskom pristupu, na koji se Mardešić redovito poziva, jest antropološka čežnja, želja, žeđ za svetim i tu želju nikad nije dovodio u pitanje. To je ljudska konstanta. Jednostavno, čovjek je religiozan i stvoren je za Boga, bez Boga ne može postojati. Mardešić je dovodio u pitanje različite religiozne izbore, a temeljnu čežnju za svetim, religioznost čovjeka, nije nikada dovodio u pitanje, jer „duboka i istinska težnja za religioznim spasenjem neprestance ostaje i traje, jer je usađena u čovjekovoj naravi, neizbrisivo i od iskona”.⁴⁹ Ta religiozna činjenica čovjeka usmjeruje prema svetomu, nadnaravnomu, kao što je čovjekovom srcu govorila Božja Riječ o kojoj je promišljao sv. Augustin: „Što je to što katkada svijetli u meni i udara moje srce ne zadajući mu ranâ? Groza me hvata i žarim se: groza me hvata ukoliko sam različit od njega, žarim se ukoliko sam sličan njemu.”⁵⁰

Na kraju valja još jedanput istaknuti kakao propitivanju religijskih pokreta Mardešić pristupa pluralistički i otvoreno, i to ponajprije kao „religiozan čovjek i znanstvenik”,⁵¹ kao „sociolog religije i osvjedočeni vjernik i uvjereni kršćanin”,⁵² s punom moralnom odgovornosti. Svoje pak odluke „verificira u svojoj savjesti pred licem Boga”, te poziva da se o fenomenu religijskih pokreta smireno i razložno govori, i to „izvan fanatizma, polemike, podmetanja, mržnje i predrasuda – svjesni da nismo posjednici istine, nego samo nje-

⁴⁹ Jukić, *Budućnost religije*, 46.

⁵⁰ Augustin Aurelije, *Ispovijest*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb. 1982., 259-260.

⁵¹ Jukić, *Budućnost religije*, 8.

⁵² Jukić, *Lice i maske svetoga*, 8.

zini lomni i krhki tražitelji”.⁵³ Kao istinski religiozni čovjek, Željko Mardešić vjeruje u transcendentno, u kršćansko spasenje te kao takav ne prihvaća mogućnost uspostave tehnološki savršenog svijeta ni mogućnost ostvarenja savršenog stanja svijesti.⁵⁴ Prema tome Željko Mardešić, čija fenomenologija religije prelazi u neprijeporno kršćansko svjedočenje, znanstvenik je i religiozni čovjek koji je fenomenologijski pristupao religijskim pokretima, smatrajući ih društveno-religijskom ekspresijom trajne čovjekove čežnje, želje, gladi za svetim, nadnaravnim, transcendentalnim. Religijski pokreti su društvenost *homo religiosus*-a.

RELIGIOUS MOVEMENTS IN THE WORK OF ŽELJKO MARDEŠIĆ - SOCIALITY OF „HOMO RELIGIOSUS”

Summary

The work discusses the topic „Religious movements in the work of Željko Mardešić – the sociality of „homo religiosus”. Religious movements are the subject of analysis in Mardešić’s works *Religion in Industrial Society*, *The Return of the Sacred*, *The Future of Religion*, *Face and Masks of the Sacred* and *The Cleft in the Sacred*. In the mentioned works religious movements are defined sociologically as sects in industrial society, as a form of awakening popular piety in the full secularization of society, as new sects i.e. new religious movements that are the holders of the sacred in modernism as well as a new religion and religiosity in post-modernism. Phenomenologically, religious movements are the social expression of man’s religious experience of the sacred that is based on the primal longing, desire, thirst for the sacred. On the basis of chronological and descriptive analysis of Mardešić’s works, the first part presents his understanding of religious movements, while the second part is about his essential phenomenological approach to religious movements. In this text the term „religious movements” is used in the sense of every social expression of religious experience based on a permanent human longing for the sacred having in mind Mardešić’s mentioned opus.

Key words: Željko Mardešić/Jakov Jukić, sociology of religion, phenomenology of religion, religious movements

⁵³ Jukić, *Budućnost religije*, 141.

⁵⁴ Usp. *Isto*, 256.