

Ivan Markešić, Zagreb

## Fenomenologija religije Petera L. Bergera

### Uvod

Polazeći od suvremene diskusije o »povratku religije«, kako u europskim zemljama tako i u Sjedinjenim Američkim Državama, te o značenju religije u modernim društvima, ukratko ću se osvrnuti na jedno viđenje iz područja fenomenologije religije koje nam se nudi na kraju dvadesetog stoljeća. Riječ je o shvaćanju religije poznatog američkog Austrijanca i jednog od najprofiliranijih svjetskih sociologa religije, Petera L. Bergera.<sup>1</sup>

Berger se, pored općih teorijskih radova iz područja sociologije znanja, bavio i analizama kulturnih danosti suvremenih društava, osobito pak fenomenima modernoga društva. Religiju je učinio predmetom svojih studija. Berger, koji se uvijek trudio razumjeti društvo, počeo se 1950-ih godina baviti religijom, odnosno kritikom religije. Iako je već krajem šezdesetih godina iznio vlastiti prijedlog socioreligijske teorije i usprkos mnogim preklapanjima njegove s teorijom religije Thomasa Luckmanna, ipak se sa sigurnošću može kazati da je Berger formulirao vlastito stajalište o religiji o kojemu se još i danas vodi žustra diskusija. To se stajalište odnosi prije svega na njegov supstancijalni pojam religije.

Kao i drugi klasici sociologije religije – kao na primjer Max Weber, Emile Durkheim, Talcott Parsons, Niklas Luhmann – i Berger je želio unutar svoje sveobuhvatne sociološke teorije razviti također vlastito shvaćanje religije. Stoga ćemo se ovdje u najkraćim crtama upoznati s Bergerovim shvaćanjem fenomenologije religije, te će stoga i ovaj rad biti jedan mali prilog otvaranju diskusije o povratku religije u modernom društvu. Poznato je da se u SAD šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća vodila žestoka diskusija unutar protestantske teologije o Božjoj smrti. Riječ je o teologiji mrtvoga Boga, ili teologiji Božje smrti. Kasniji će razvoj unutar suvremenih teoloških (katoličkih i protestantskih), ali i socioloških i socioreligijskih strujanja, kako u SAD tako i u Europi, pokazati da Bog ipak nije umro (ako je ikada i umirao) niti je s druge strane izumrla religija.

Naslov Bergerove knjige iz šezdesetih godina, *A Rumor of Angels*,<sup>2</sup> može se u svezi s tim promatrati kao jedno proročanstvo, jer u to vrijeme ne postoji,

1

Berger, Peter L. rodio se 1929. u Beču. Nakon II. svjetskoga rata emigrirao je u SAD, gdje je namjeravao studirati filozofiju i sociologiju. Promoviran je 1949. na Wagner College u Bachelor of Art, nakon toga pohađa studij na New School for Social Research u New Yorku. Od 1956. Berger radi kao asistent-profesor na University of North Carolina i kao Associate Professor za socijalnu etiku na Hartford Theological Seminary. Godine 1963. odlazi na New School for Social Research u New Yorku. Od 1981. radi kao profesor sociologije i teologije na Sveučilištu Boston. Od 1985. ravnatelj je Instituta za

studij ekonomske kulture (Institut for the Study of Economic Culture). Počasni je doktor mnogih sveučilišta. Godine 1992. Berger je nagrađen nagradom Manès Sperber. U Beču je 2000. primio nagradu za životno djelo »Ludwig Wittgenstein«, Austrijske zajednice za istraživanje (Ludwig Wittgenstein-Preis der Österreichischen Forschungsgemeinschaft). Laudatio je pritom držao poznati Paul M. Zulehner.

2

Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday, Garden City, New York 1969.

barem što se tiče Njemačke i zemalja njemačkoga govornog područja, bilo kakva sociologija religije. Postojala je samo crkvena sociologija, jer su rane nakon Drugoga svjetskoga rata bile još uvijek duboke i trebalo ih je liječiti. U najznačajnije teologe toga vremena na katoličkoj se strani ubrajaju Karl Rahner, Hans Küng, Schillebecks itd. U tu se skupinu teologa može još pribrojiti i Johann Baptist Metz, koji je pod utjecajem zastupnika Frankfurtske škole (Marcusea, Adorna, Horkheimera, posebice Ericha Fromma i Habermasa) razvio svoju političku teologiju. U zemljama Istočne Europe uopće se nije govorilo o religiji. Smatralo se kako će religija odumrijeti sama od sebe ili pod utjecajem socijalističkog mišljenja. Da bi se to pripremlilo i na teorijskoj razini, u to se vrijeme na prostorima dubrovačkoga IUC počinju držati seminari o ulozi i značenju religije u modernom socijalističkom društvu, o njezinu kraju. Upravo je ovdje i prihvaćen naslov seminara *The Future of Religion* (Budućnost religije), koji se, ovdje održava već dulji niz godina. Prvi su sudionici toga seminara vodili diskusije o rastućoj sekularizaciji u zapadnim zemljama, kao i u bivšoj Jugoslaviji.

U tom je svjetlu potrebno gledati također Bergera i njegov odnos prema religiji. On je, naime, došao do zaključka da se religija nalazi u proturječju s modernim svijetom i sa sekulariziranom svijesću. Sociologija i znanost gurnule su na posebno radikalnan način teologiju u duboku krizu. S druge strane, Berger je vidio da moderna nije uklonila iz svijeta mračne strane ljudskoga života kao što su bol, patnja i smrt. Smatrao je da postoji, i sada kao i ranije, potreba za transcendencijom.

U današnje smo vrijeme svjedoci revitaliziranja i fundamentaliziranja religije. Također je i veliki Jürgen Habermas na prošlogodišnjem frankfurtskom sajmu knjiga održao predavanje pod naslovom »Wissen und Glauben« (Znanje i vjerovanje). Taj je govor bio veliko iznenađenje za njegove »drugove«, jer je posebice istaknuo da religija igra veliku ulogu kako u životu pojedinca tako i u životu cijeloga društva, jer, smatra Habermas, postoje ljudi koji su iz vjerskoga uvjerenja spremni umrijeti, jer su uvjereni u to da će nakon takvog oblika smrti zavrijediti spasenje na drugomu svijetu. Napadi na New York i Pentagon bili su u tom smislu upečatljivi primjeri.

Ne namjeravam ovdje detaljnije govoriti o Berger-Luckmannovom teorijskom stajalištu, kojeg su obojica predočili u svojoj zajedničkoj knjizi *Društvena konstrukcija zbilje*.<sup>3</sup> No, u svakom je slučaju potrebno naznačiti nekoliko temeljnih postavki iz ove teorije, kako bismo mogli smislenije govoriti o njegovoj fenomenologiji religije.

## 1. Socijalna konstrukcija zbilje

Podnaslov knjige *Socijalna konstrukcija zbilje – rasprava o sociologiji znanja*, čiji su autori Berger i Luckmann, ukazuje sasvim jasno na to da se Berger i Luckmann smatraju sociolozima znanja. Oni su ovom knjigom željeli predočiti rezultate postignute u znanostima o ljudima. U knjizi je riječ o tri kompleksne teme: znanje, poredak i identitet. Riječ je, dakle, o temeljnim postavkama znanja u »svakodnevnom svijetu« (Alltagswelt), u kojima se autori pozivaju na svoga učitelja Alfreda Schütza, kao i o teoriji nastanka i održavanja socijalnoga poretka, u kojoj se oslanjaju na Durkheimovo teorijsko shvaćanje, te o sociopsihološkoj teoriji odnosa inividuuma i društva, na koju su posebice utjecali teorijski radovi G. H. Meadea.<sup>4</sup>

Kada, dakle, govorimo o znanju kod Bergera i Luckmanna, moramo uvijek misliti na znanje o zbilji. Autori smatraju da je veoma važno znati kako dolazimo do svoga znanja. Naše znanje nije samo znanje koje dobijemo tijekom osnovno- i srednjoškolskoga obrazovanja, kao ni tijekom studija. To je znanje koje uvijek počiva na subjektivnom iskustvu, koje označuje (predstavlja) svaku predodžbu koju imamo o svijetu.<sup>5</sup> Naša svijest stvara predmete koji nisu nikakav puki odraz stvari iz svijeta, no koji se, međutim, pojavljuju kao realne stvari (danosti) u tom svijetu. Može se kazati da te predmete »konstruira« svijest.

Za Bergera i Luckmanna od velike je važnosti pronaći odgovor na pitanje: gdje se nalazi ta osnova, ta temeljna baza, odnosno zalih znanja kojom mogu raspolagati svi ljudi? Kao što znamo, G. H. Mead govorio je o »stock of knowledge«, a E. Durkheim o kolektivnoj svijesti. U svom kratkom uvodu u interpretativne teorije u sociologiji »Interakcija, identitet, predstavljanje«,<sup>6</sup> Abels navodi da mi stvaramo samo jedan mali, neznatni dio našega znanja, jer najveći dio istoga preuzimamo tijekom života od drugih, a i dalje ćemo ga preuzimati. To znači da znanje u društvu ne nastaje iznova s nama, nego da ono već postoji nataloženo od ranije, prije negoli smo uopće bili rođeni.<sup>7</sup>

Berger i Luckmann mišljenja su da se sociologija znanja treba baviti svime onime što se u jednom društvu smatra znanjem. Budući se svako ljudsko »znanje« razvija, posreduje i čuva u danim društvenim situacijama, tada sociologija znanja treba dodatno obrazložiti i utemeljiti »kako se uopće događa da znanje, koje je društveno razvijeno, posredovano i očuvano, može čovjeku pojedincu na ulici postati potpuno neupitna 'stvarnost'.<sup>8</sup> Odgovor koji na to daju Berger i Luckmann glasi:

»Sociologija znanja ima zadaću analizirati društvenu konstrukciju zbilje.«<sup>9</sup>

Budući je, dakle, znanje uvijek već postojalo, za Bergera i Luckmanna je veoma važno istražiti procese nastajanja i očuvanja toga znanja. Oni se, dakle, ne interesiraju za neko specijalno znanje, nego za znanje koje »svatko« zna. To znanje oni nazivaju *svakodnevno znanje, jer*

»... ono čini značajnsku i smislenu strukturu bez koje ne bi bilo ljudskoga društva.«<sup>10</sup>

Interes što su ga Berger i Luckmann pokazali za znanje ima dugu tradiciju. Prije svega, ovdje je potrebno upozoriti na Emilea Durkheima, koji objaš-

3 Peter. L. Berger – Th. Luckmann, *Socijalna konstrukcija zbilje – rasprava o sociologiji znanja*, Zagreb 1992.

4 Heinz Abels, *Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2001., str. 83–84.

5 Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin/New York 1999, str. 110.

6 Heinz Abels, *Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2001.

7 Isto, str. 85.

8 Peter, Berger – Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969., str. 3.

9 Isto, str. 3.

10 Isto, str. 16.

njava socijalni poredak s internaliziranjem socijalnih činjenica. Zatim, na Karla Mannheim, koji drži da je mišljenje uvijek vezano za duhovnu situaciju svoga vremena. Prije svega, međutim, moramo u tom suodnosu, smatra Abels, upozoriti na shvaćanja fenomenologa Alfreda Schütza (1899.–1959.), koji je zastupao shvaćanje da »znanje koje već postoji u društvu predstavlja jedan poredak« i »da stvari u zbilji svakodnevlja imaju već svoje mjesto, prije negoli sam ja o njima uopće razmišljao«. <sup>11</sup> Berger i Luckmann prihvaćaju to Schützeovo shvaćanje. Oni kažu:

»Ja doživljam zbilju svakodnevlja kao poredak zbilje. Njezini su fenomeni već unaprijed postavljeni prema modelima koji se čine da su neovisni od onoga kako ih ja doživljam, i koji se u određenoj mjeri nalaze iznad moga doživljavanja njih. Zbilja se svakodnevlja pojavljuje već objektivirana (...) davno prije negoli sam se rodio.« <sup>12</sup>

Četvrti mislilac koji se bavio konstrukcijom zbilje, bio je liječnik Sigmund Freud (1856.-1939.). On je na temelju vlastitih istraživanja uveo pojam »psihijatrijskog realnosti«, to znači nije riječ o istinskoj, objektivnoj realnosti, o realnosti koja objektivno postoji, nego o subjektivnoj zbilji koja je pacijentima objektivno zbiljska (stvarna). U tom nizu možemo se također osloniti na Maxa Webera, koji je pravio jasnu razliku između djelovanja koje određuje prema subjektivno mišljenom smislu, i socijalnoga djelovanja koje se, prema smislu što ga tom djelovanju daje akter, odnosi na ponašanja drugih. <sup>13</sup> Iz tih primjera, iz kojih je sasvim vidljivo da je svaka zbilja individualno različita, možemo izvući sljedeći zaključak: Svatko od nas tko živi u svijetu zajedno s drugima, stvara zbilju za sebe samoga, time, međutim, također i za druge, ili drukčije kazano: drugi koji u svijetu živi zajedno s nama stvara zbilju za sebe samoga, ali time također i za nas. To znači slijedeće: zbilju u kojoj živim nije konstruirala samo moja vlastita svijest. U ovome svijetu ja komuniciram s drugima, drugi komuniciraju sa mnom. Stoga zbilja svakodnevlja nosi pečat intersubjektivnih interakcija. Ona nastaje u našem zajedničkom interagiraju i komuniciraju. Stoga je ona naša zajednička zbilja, koja se doduše temelji na našim iskustvima i djelovanjima. Sljedno tomu, smatra Abels, smisao što ga ja pridajem stvarima, samo je jedna od mogućih interpretacija činjenica onako kako mi se pojavljuju. Ta zbilja u kojoj živimo jest zbilja svijeta u kojemu živimo. Ona je stalno događanje nereflektiranoga djelovanja <sup>14</sup> i nastaje u dijalektičnom procesu kojeg Berger i Luckmann označuju pojmovima eksternaliziranje, objektiviziranje i internaliziranje. <sup>15</sup>

## 2. Bergerova fenomenologija religije

Kako sam već kazao, Berger je već krajem 50-ih godina 20. stoljeća, prije negoli je i započeo svoju suradnju s Thomasom Luckmannom, formulirao vlastitu konstruktivnu kritiku religije i to motiviranu sociologijom. <sup>16</sup> Sljedećih se godina u svojim stajalištima iz područja teorije religije udaljio od Luckmanna, iako su još uvijek ostala određena podudaranja s njim. Svoje izlaganje o Bergerovu religijsko-fenomenološkom stajalištu temeljit ću prije svega na njegovoj knjizi *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, u njemačkom prijevodu *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. <sup>17</sup> Središnja teza koju on zastupa u toj knjizi jest teza »heretičnoga imperativa«. Pojam 'hereza', koji potječe iz grčkoga jezika, znači ponajprije izbor, mogućnost izbora, selektivnost gledom na religioznu tradiciju. Želio je svojim tumačenjem tradicije pokazati da je kršćansko vjerovanje do sada većinom bilo određivano sudbinom,

dok danas, međutim, kršćansku vjeru karakterizira »heretički imperativ«, to znači da je vjera određena izborom pojedinca. Ta je mogućnost – (iza)birati svoju vjeru, osobno se odlučiti za nešto – bila ranije, a i danas je, smatra Berger, uzrok krize religije.

Berger već u predgovoru objašnjava da u ovoj knjizi svoja razmatranja započinje na točki koju je napustio u 10 godina ranije objavljenoj knjizi, *A Rumor of Angels*, naime »kod tvrdnje da teološko mišljenje treba slijediti induktivnu metodu«. <sup>18</sup> Pod tom metodom Berger razumijeva metodu koja se koristi kod svakodnevnih ljudskih iskustava i koja istražuje »signale transcendentije«. Kao što smo već na početku kazali, Bergerove su analize u obje knjige opremljene intelektualnim instrumentarijem sociologije znanja. Postoji, međutim, velika razlika među njima. U knjizi *Rumor of Angels* Berger analizira način na koji moderno sekularno mišljenje pokušava nevažecim proglasiti realnost religioznog svjetonazora. U knjizi *Prisila na herezu* Berger svoju pozornost premješta na sâmo religiozno iskustvo. Uz to, u analizama modernoga društva on želi primijeniti induktivnu metodu. Kako smo već u prvom dijelu ovoga rada vidjeli, Berger zastupa shvaćanje da naše znanje počiva na našim svakodnevnim iskustvima. On ide dalje i kaže da mi u našem rutiniranom, svakodnevnom životu prihvaćamo zbilju životnoga svijeta kao jednu normalnu, nama unaprijed danu, stoga neupitnu izvjesnost. Berger, kao također i Alfred Schütz, smatra da pored te samorazumljive stvarnosti postoji također i još jedna druga, ne svakodnevna, nego izvanredna, nadnaravna (lijepa ili loša) zbilja. U toj činjenici nalazimo, smatra Berger, fundamentalnu kategoriju religije:

»Naime, uvjerenje ili vjera da postoji neka druga zbilja, i to zbilja od apsolutnog značenja za čovjeka koja transcendirâ zbilju našega svakodnevlja.«<sup>19</sup>

Tu zbilju pojedinac susreće u iskustvima Nadnaravnoga. Ta iskustva (kao npr. iskustva preživljene nesreće, bolesti, požara kuće, itd.) mi prihvaćamo kao prekid naše rutinirane zbilje. Prodor tih neočekivanih iskustava u naše svakodnevlje prijete razoriti postojeću zbilju. Stoga društvo stvara jedan sveobuhvatni poredak, što ga Berger naziva *nomos* i koji raspršenim iskustvima daje smisao. Berger najvažniju funkciju društva vidi u nominiziranju, u postavljanju obvezujućega smisla.<sup>20</sup> Nakon što *nomos* stekne status društveno priznate izvjesnosti, tada prema Bergeru postoji *univerzum*.<sup>21</sup> To znači sljedeće: ako bismo našem životu, našim iskustvima dali smisao tada bi

11

H. Abels, *Interaktion, Identität, Präsentation*, op. cit., str. 87.

12

P. Berger – Th. Luckmann, *Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, op. cit., str. 24.

13

H. Abels, *Interaktion, Identität, Präsentation*, op. cit., str. 89.

14

Isto, str. 90.

15

H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, str. 112.

16

Isto, str. 117.

17

Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980.

18

P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, str. 7.

19

P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1973., str. 14.

20

Peter, L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1973., str. 22.

21

H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, op. cit., str. 118.

naše svakodnevije bilo sačuvano od *kaosa*. Stoga naš životni svijet, smatra Knoblauch, treba davati smisao različitim i veoma često međusobno suprotstavljenim iskustvima. Postoji, dakle, više načina kako ljudi mogu prevladati kaos koji je prijetnja normalnom svijetu. U to se ubrajaju različiti simbolički sustavi. Berger je mišljenja da je religija uistinu sveobuhvatni simbolički sustav koji je u stanju zaštititi ljudski životni svijet od prijetećega kaosa.

Postavlja se stoga pitanje: kako je to moguće? Berger odgovara: religija to može učiniti, jer ona za to ima na raspolaganju religiozne obrede i kulturne predmete,<sup>22</sup> koji mogu ljudima u graničnim situacijama iskustva smrti, nesreće, itd., posredovati smisao. Za razliku od drugih simboličkih sustava, religija ima još jednu posebnu, specifičnu značajku, koju Berger navodi:

»Religiju se može razumjeti kao ljudsku projekciju, jer se komunicira (priopćuje) u ljudskim simbolima. Ipak, upravo se ta komunikacija inicira iskustvom, s kojim se nadljudsko iskustvo ubrizgava u ljudski život.«<sup>23</sup>

Berger svoju analizu počinje opisom religiozne situacije modernoga zapadnog društva. Tradicija kojoj su ljudi na zapadu davali veliko značenje, i Bog u kojeg su vjerovali, počinju u modernim vremenima polagano lebdjeti, biti nestalni. Ljudi su vjerovali da je realnost u kojoj žive uistinu jedna istinska stvarna realnost, te da su vlastita neposredna iskustva uvijek bila najuvjerljiviji dokaz za realnost svih stvari. Međutim, vjera u Boga gubi polagano na svom autoritetu, jer počinje nestajati konsenzus. Stoga moderni čovjek dolazi u opasnost da vjeruje da je njegova vjera u Boga samo »jedna puka iluzija«. Ne postoji, naime, uopće više nikakav zajednički konsenzus o vjeri.

Budući da u najnovijem vremenu dolazi do slabljenja tradicije potrebno je, smatra Berger, ponovno okrenuti se tradiciji i iskustvu. Postoji velika razlika između iskustava jednoga u Weberovu smislu »religioznoga virtuozu« i svih drugih iskustava. Postoje, naime, ljudi (mistici) koji tvrde da su imali neposredna osobna iskustva s religioznim realnostima. Postoje, s druge strane, ljudi koji tvrde da nisu imali nikakva neposredna iskustva koja bi ih dovela do neporecivoga uvjerenja u tu stvarnost.

Može se, međutim, kazati da u trenutnom vremenu postoje već prikazi i izvješća o višestrukim religioznim iskustvima čovječanstva. (Prisjetimo se ovdje na jedno odavde ne previše udaljeno mjesto – Međugorje, gdje svakodnevno, prema kazivanjima drugih, postoje različita religiozna iskustva. Tko je već jedanput bio u Međugorju mogao je na licu mjesta utvrditi da postoje ljudi koji vlastita religiozna iskustva drže stvarnom realnošću. Bio sam jedan od nekolicine koji je već na početku »ukazanja« osobno razgovarao s vidjelicom Vickom u Međugorju o njezinu viđenju Gospe. Pričala mi je vlastito iskustvo gledanja Gospe kao da se ono stvarno dogodilo. Vidjelica Vicka to i danas smatra istinitim.

Berger objašnjava svoje teorijsko stajalište o fenomenologiji religije na sljedeći način: ako bismo se pokušali približiti religioznom fenomenu, već ćemo na početku utvrditi da nam se on pojavljuje kao *ljudski* fenomen. Taj religiozni fenomen možemo istražiti »ispravno« samo onda ako ga lokaliziramo u veći spektar ljudskih iskustava. U našim istraživanjima sva se nadljudska objašnjenja fenomena moraju izdvojiti, ostaviti po strani.<sup>24</sup> To znači sljedeće: mi ćemo, navodi dalje Berger, naša istraživanja provesti s metodom koja pripada fenomenologiji religije. Ovdje je kod Bergera riječ o metodi »koja istražuje fenomen gledom na način na koji se ona pojavljuje u

ljudskom iskustvu, a da nije potrebno postaviti pitanje o njezinom konačnom statusu u realnosti.<sup>25</sup>

Na takvo su Bergerovo fenomenološko mišljenje u odnosu na religiju utjecali, prema njegovim iskazima, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw i Mircea Eliade. Što se tiče, međutim, njegova fenomenološkog mišljenja u odnosu na svakodnevnu zbilju i realnost, mora se kazati da je na Bergera puno utjecao Alfred Schutz. U tom smislu on govori o više realnosti, jer se realnost ne može iskusiti kao jedinstvena cjelina. Tu realnost ljudi iskusuju na veoma različite načine, većinom kao međusobno povezane zone i slojeve najrazličitije kvalitete. Berger naglašuje da Schutz tu temeljnu činjenicu označuje kao iskustvo višestrukih realnosti.<sup>26</sup> Može se npr. govoriti o jednoj zoni kada sanjam, o drugoj kada sam npr. budan. (Kada sam budan razmišljam, ili me je strah hoće li se realizirati moji snovi iz zone realnosti snova). Ili, treća situacija, kada prigodom slušanja meni lijepe glazbe imam intenzivna estetska iskustva. Ili, četvrta realnost jest realnost budnosti koja je za našu svijest od temeljnoga značenja, jer se doživljava kao *realna* i jer u usporedbi s drugim realnostima traje *najdulje vrijeme*. Tu realnost uobičajenoga svakodnevnog života Schutz označava kao *najvišu realnost*. To znači sljedeće: sve se druge realnosti pojavljuju sada kao neka vrsta enklavâ, u koje pribjegava naša svijest i odakle se ponovno vraća u »realni svijet« svakodnevnoga života. U toj realnosti ja živim s drugim ljudima, sa svojom obitelji, sa svojim susjedima. S tim ljudima dijelim zajedničku realnost koju oni također doživljavaju kao realni svijet. Druge realnosti (doživljaje snova ili glazbene doživljaje) ja nas taj način ne mogu dijeliti s drugima. Stoga realnost svakodnevnoga života ostaje kao jedna istinska zbiljska realnost. Moglo bi se, međutim, također dogoditi, naglašuje Berger, da se ta zemaljska realnost pokaže kao iluzija.

Ta najviša realnost, smatra Schutz, veoma je krhka i lomljiva. Promatramo sami sebe, kada nešto dulje navečer radimo na tekstu. Može nam se, na primjer, dogoditi da radeći odjednom zaspemo. Time, kada sam zaspao, ja se istodobno nalazim u nekoj drugoj realnosti, i tim činom zaspivanja prekidam svoju raniju, dakle, najvišu realnost, koja se time relativira. Evo još nekoliko Bergerovih primjera za tu krhkost najviše realnosti: kao primjere prekidanja svakodnevne realnosti Berger navodi prije svega snove, zatim granična stanja između spavanja i buđenja, snažna tjelesna osjećanja, halucinacijske doživljaje (izazvane drogom), iskustva teorijske apstrakcije, estetska ili komična iskustva. Nakon takvih iskustava čovjek ima osjećaj da se nalazi izvan realnoga svijeta. U njemačkom se govornom jeziku ta situacija označava pojmom »dvostrukoga poda«, koji potječe iz kazališnog života. Postoje, dakle, dvije razine jednoga te istoga života. To znači sljedeće: ovim doživljavam (iskusujem) da mi vidljivom postaje realnost koja mi je nepoznata u momu rutiniziranom svakodnevnom životu, da se kroz te rupe u strukturi ovoga svijeta može stvoriti jedna *druga* realnost;<sup>27</sup> i drugo, da je

22

P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, op. cit, str. 26.

23

P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, op. cit., str. 65.

24

Isto, str. 50.

25

Isto.

26

Isto, str. 51.

27

Isto, str. 53.

moja poznata realnost veoma krhka. Mogu je napustiti i prijeći u neku drugu, veoma često ljepšu realnost.

Pojedinac može na najrazličitije načine i najrazličitijim putovima doći do nesvakodnevnih iskustava. Knoblauch navodi nekoliko situacija za to:

»Velika životna nesreća, nezasluzena patnja, nesretan slučaj – to su one granične situacije žalosti, ali isto tako i neuobičajene radosti i ekstaze, koje nabacuju sumnju u samorazumljivost svakodnevnih zbilje.«<sup>28</sup>

Berger zaključuje s iskazom da su sva ta iskustva nama zajednička, ona obuhvaćaju realnosti koje se u doslovnom smislu nalaze »s onu stranu ovoga svijeta«, s onu stranu svijeta svakodnevnih egzistencija. Ako pokušamo naša iskustva nesvakodnevnih doživljaja iskazati riječima, vidjet ćemo da to ide veoma teško.

### 3. Religija kao iskustvo

Ni jedno od gore navedenih iskustava ne možemo nazvati općenito religioznom. Berger je htio u tim istraživanjima staviti religiozna iskustva u jedan veći spektar ljudskih iskustava. U empirijskom formuliranju religija obuhvaća uobičajeno »agregat ljudskih stavova, vjerovanja i djelovanja gledom na dva oblika iskustva: na *iskustvo nadnaravnoga* i na *iskustvo Svetoga*«. <sup>29</sup> Što se tiče iskustva nadnaravnih stvari, Berger zastupa mišljenje da je to jedna posebna »druga realnost« upravo opisane vrste. Ta druga realnost ima sa stajališta normalne realnosti kvalitetu provincije smisla, iz koje se pojedinac vraća natrag u normalnu realnost. Berger, međutim, naglašuje radikalnu kvalitetu te druge realnosti i to naziva odlučujućim aspektom nadnaravnoga. Pojedinac vidi u iskustvu te druge realnosti, u iskustvu nadnaravnoga, jednu sasvim drugu i posebnu realnost koja je *radikalno* drukčija. Ta izgraničena provincija smisla njemu ne znači više kao predsoblje svijeta uobičajenoga iskustva, nego obrnuto: Svijet uobičajenoga iskustva predstavlja jednu vrstu *predsoblja* nadnaravnoga. U toj se situaciji sada pojavljuje nadnaravna realnost koja nadsvođuje normalni svijet, koja ga obuhvaća. Pojedinac je uvjeren da je iskustvo nadnaravnoga istinski *realissimum*, posljednja realnost. Time se uobičajena realnost pokazuje kao beznačajna.

Možemo zajedno s Bergerom kazati da se sada taj drugi svijet pokazuje kao onaj istinski, uvijek postojeći, ali prije tog trenutka iskustva kao nikada pojmljeni svijet. Pojedinac razumijeva drugi svijet kao realnu činjenicu, kao realnost, a ovaj svijet, koji je za pojedinca svijet što ga iskusi »izvana«, kao svijet koji postoji neovisno od njegove volje i u kojemu treba stupiti. Stoga, taj drugi svijet stavlja u pitanje status stare realnosti normalnoga svijeta.<sup>30</sup>

Berger govori o tomu da se radikalna kvaliteta iskustva Nadnaravnoga manifestira u njegovoj unutarnjoj organizaciji. Kada razgovaramo s nekim tko je imao takva iskustva, on nam priča o iznenadnom prijelazu iz tame u veliko svjetlo. U odnosu na uobičajenu realnost, on Nadnaravno doživljuje u nekom drugom prostoru i u nekom drugom vremenu. Dolazi, dakle, do preokreta kategorija normalne egzistencije.

Pored preokreta prostorne i vremenske dimenzije, iskustvo Nadnaravnoga također mijenja prihvaćanje samoga sebe od strane pojedinca. On doživljava (iskusi) da tijekom tog iskustva susreće samoga sebe na jedan radikalno nov način i da samoga sebe otkriva kao nešto sasvim drukčije. Ljude



s kojima živi prihvaća na jedan drukčiji, sasvim poseban način. On u drugom, nadnaravnom svijetu susreće ljude koje ne može nikada sresti u normalnom, uobičajenom svijetu. On s njima razgovara, iako je riječ o »dušama« mrtvih ili nadnaravnim bićima koja uopće ne postoje. Taj je drugi svijet, smatra Berger, *nastanjeni* svijet, čije se stanovnike može sresti samo u slučaju iskustva Nadnaravnoga.

## Zaključak

Na temelju dosad kazanoga, može se zaključiti da u religijskoj povijesti nalazimo mnoštvo opisa o iskustvima Nadnaravnoga. Sada se postavlja pitanje: Može li se to iskustvo pokriti fenomenom religije, ili možda fenomenom misticizma? Bergerov odgovor glasi: *Ne*. U svezi s tim, religiju se može definirati »kao ljudski stav koji univerzum (uključujući i Nadnaravno) shvaća kao Sveti poredak«. <sup>31</sup> Gledom na to, Berger želi naglasiti da je kategorija Svetoga za tu definiciju od središnjega značenja i da je uistinu ona toliko važna da se religiju može definirati jednostavnije kao ljudski stav u odnosu na Sveto.

Iako su oba fenomena, Nadnaravno i Sveto, s historijskoga gledišta veoma srodna, Berger pokušava oba analitički razdvojiti i istražiti. Koja je razlika između Nadnaravnoga i Svetoga? Berger zastupa shvaćanje da je misticizam temeljni izvor za izvješća o iskustvima s Nadnaravnim. Mistik doživljava Nadnaravno u sebi samomu, u svojoj svijesti. Misticizam je time pristup Nadnaravnomu kroz uranjanje u »dubine svijesti pojedinačnoga čovjeka«. <sup>32</sup> Na drugoj su strani iskustva Nadnaravnoga koja su »izvan« prirode. Ta iskustva Nadnaravnoga Berger naziva *iskustvima Svetoga*, jer čovjek Sveto iskusi (doživljava) prije kao nešto izvanjsko negoli kao nešto unutarnje. Stoga se misticizam ne može izjednačavati s iskustvom Svetoga.

U ovoj knjizi Berger ukazuje na klasičan opis iskustva Svetoga kod Otta. U svezi s tim, on ističe dvije središnje značajke koje su u međusobnoj napeposti jedna prema drugoj:

»Sveto se doživljuje, s jedne strane, kao potpuno drugo, drugost (*totaliter aliter*), ipak u isto vrijeme kao nešto što je za čovjeka od najvišega i zapravo stoga spasenjskoga značenja.« <sup>33</sup>

To znači sljedeće: ja Sveto doživljavam (iskusujem) kao nešto nepristupačno, snažno, kao nešto sasvim drukčije nego što sam ja sam. Istodobno također iskusujem da to Sveto mene integrira u kozmički poredak.

Na kraju, možemo s Bergerom kazati da su Nadnaravno i Sveto specifična ljudska iskustva. Njih možemo razgraničiti od uobičajene realnosti svakodnevlja i možemo je također do određene razine i jezično iskazati.

28

H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, str. 117.

29

P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, str. 55.

30

P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, str. 56.

31

Isto, str. 57.

32

Isto, str. 58.

33

Isto.

## Literatura:

- Ables, Heinz: *Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2001.
- Acquaviva, Sabino – Enzo, Pace: *Sociologija religija: problemi i perspektive*. Zagreb 1996.
- Berger, Peter – Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969.
- Berger, Peter, L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1980.
- Berger, Peter, L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- Berger, Peter, L.: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- Jukić, Jakov: *Religija u modernom industrijskom društvu*. Split 1973.
- Jukić, Jakov: *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti*. Split 1991.
- Knoblauch, Hubert: *Religionssoziologie*. Berlin-New York 1999.

### Ivan Markešić

#### Peter L. Bergers Religionsphänomenologie

Ausgehend von den gegenwärtigen Diskussionen um die »Wiederkehr der Religion« sowohl in europäischen Ländern als auch in den USA und die Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft, werde ich heute vor ihnen, liebe Kolleginnen und Kollegen, einen kurzen Blick auf einen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts angebotenen religionstheoretischen Entwurf richten. Es geht um die Religionssoziologie des bekannten amerikanischen Österreicher und eines der profiliertesten Religionssoziologen der Welt Peter L. Berger. Neben den allgemein-theoretischen Arbeiten analysierte er auch kulturelle Befindlichkeiten der gegenwärtigen Gesellschaften. Besonders hat er sich aber mit den Phänomenen der modernen Gesellschaft befasst. Er machte desto die Religion zum Gegenstand seiner Studien.

Berger, der sich immer bemüht, die Gesellschaft zu verstehen, begann sich schon Ende der 50er Jahre mit der Religion, bzw. mit der Kritik der Religion zu befassen. Obwohl er schon Ende sechziger Jahre seinen Entwurf einer religionssoziologischen Theorie gegeben hat und obwohl viele Überschneidungen seiner mit der Thomas Luckmanns Theorie der Religion vorhanden sind, kann man aber mit Sicherheit sagen, dass Berger einen eigenständigen, vieldiskutierten religionssoziologischen Ansatz formuliert hat. Dieser Ansatz bezieht sich vor allem auf seinen substantiellen Religionsbegriff.