

SOCIOLOŠKI PRISTUP SEKULARIZACIJI

Jakov JUKIĆ

Živimo u vrijeme eskalacije šokantnih pojmova. Ideologije lansiraju na tržište ideja golemi broj krilatica i fraza, puštajući ih da kratko žive, a kada iščeznu, onda ponovno izmišljaju nove. Razlozi mode su iznad razloga samih ideja. Nezadovoljni s tradicijom i njezinom nepomičnom slikom, nadraženi potrošači traže uvijek svježije senzacije i atrakcije, ali u otkrivanju novih riječi nalaze još samo otuđujući nadomjestak za nemoć otkrića novog svijeta. Tako se zbiljsko-utopijski način mišljenja — eminentno zahtjevna odrednica ljudskog duha — pretvara u verbalističko izivljavanje i abdicirajuću retoriku. To je hegelovsko nasljeđe, u kojemu se, usprkos lijepim obećanjima, bolno koprcamo.

Jedna od tih krilatica jest: sekularizacija. Izbačena iz ideološkog pentagona, ona danas osvaja svijet. O sekularizaciji je više napisano u posljednjih desetak godina, nego o drugim pojmovima stoljećima. Nije se u tom metežu uvijek lako naći, pa će stručnjak pokleknuti nakon dugog čitanja. Sekularizacija je najviše promatrana s teološkog¹ i političko-povijesnog² stajališta. U novije vrijeme, međutim, ulazi ona sve više u užu krug zanimanja sociologa religije, koji tematski preferiraju, poslije »pastoralne« faze, istraživanje procesa sekularizacije u industrijskom društvu. Upravo o rezultatima tog istraživanja sociologije želim nešto поблиže priopćiti.

Sociološka analiza sekularizacije

S obzirom da pojam sekularizacije nije moguće do kraja proniknuti, sociolozi ne počinju s njegovom definicijom, nego s uzrocima. Zanima ih mehanizam postanka i doseg razvoja sekularizacije u određenom društvu, a ne njezino sve preciznije značenje. Stoga svaka sociologija više pretpostavlja točan pojam sekularizacije, nego što ga otkriva. Taj *circulum*, dakako, nije moguće posve izbjeći, ali se njegovo djelovanje može oslabiti do podnošljivosti, što spada u temeljna pitanja pozitivnih znanosti i rješava se na općem interdisciplinarnom planu.

Ovdje nas, međutim, prije svega zanima opis uzroka sekularizacije. Ima više etiologija. Prva je funkcionalistička, barem u slijedu povijesnog

¹Robert I. RICHARD, *Secularization Tehnology*, New York, 1967.

²Hermann LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideopolitischen Begriffs*, Freiburg—München, 1965.

prihvatanja. Tako W. Herberg razlikuje konvencionalnu od operacionalne religije: prva je tradicionalno shvaćena religija, dok druga samo izvršava funkciju religije u društvu. Prema funkcionalizmu, religija je sredstvo socijalne integracije, što znači da će — upotrebom argumenta *a contrario* — sve ono što služi socijalnoj integraciji u stvari biti isto religija, premda nema uobičajenih izvanjskih očitosti religije. U tom teoretskom kontekstu sekularizacija je naprosto slabljenje konvencionalne religije i jačanje funkcionalnih ekvivalenata religije, odnosno operacionalne religije. Danas je, naime, postalo očito da tradicionalne religije u društvu igraju drugorazrednu ulogu. Teorija W. Herberga može se sažeti ovako: integrativna funkcija je bitna karakteristika religije; organizirane religije ne izvršavaju više tu funkciju, njihovu funkciju kao religije; tu su funkciju preuzele u društvu druge institucije.³ Na sličnim pozicijama je M. Yinger, koji niječe postojanje sekularizacije u smislu apsolutnog nestajanja religije. Budući da je religija isto što i društvena integracija i da je društvo nezamislivo bez te integracije, besmisleno je govoriti o društvu bez religije. Ono o čemu se može govoriti jest sam oblik izvršavanja te funkcije, a ne njezino definitivno iščeznuće. Stoga M. Yinger definira sekularizaciju kao proces u kojemu »simboli i tradicionalni religiozni oblici gube snagu priznavanja«, jer su postali *de facto* disfunkcionalni u uvjetima suvremenog društva.

Drugu grupu čine sociolozi koji idu od činjenice jačanja privatističkih elemenata u religiji, premda pri tome u mnogome slijede funkcionalistički model razmišljanja. Tu treba najprije spomenuti T. Luckmanna, koji stoji negdje na sredini između durkheimovskog funkcionalizma i ideologije religijske privatizacije. O njegovu sam shvaćanju religije opširnije pisao na drugom mjestu⁴, pa će ovdje biti dovoljno ako spomenem najvažnije. Polazište T. Luckmanna u funkcionalističkoj definiciji religije svodi se na ovo: sve ono što transcendiraju čovjekovu biološku narav i utemeljuje njegova »posljednja« značenja, dotično doprinosi objektivno društvenoj integraciji i subjektivno individualnoj identifikaciji, može se smatrati religijom. Tako shvaćena religija je tijekom povijesti uzimala različite oblike: socijalizacija, koncepcija svijeta, crkvena institucija. Porastom društvene specijalizacije, eklezijalne organizacije postaju »marginalne« u odnosu na globalno društvo. Stvara se, naime, sve veći rascjep između društvene univerzalnosti i institucionalne specijalizacije religije. Po svojem društvenom statusu crkvena religija je izjednačena sa svim drugim idejama, dok je po svojem ideološkom sadržaju ostala općenita. Stoga »posljednja« značenja, koje predlaže tako institucionalizirana religija, imaju vrlo ograničeni odjek u društvu, što ima za posljedicu da službena crkvena religija postaje jedna retorična i irelevantna religija: ona prestaje biti religija. U našem specijaliziranom i diferenciranom društvu nema više službene i javne religije, jer je opći sustav značenja baš tom društvenom specijalizacijom i diferencijacijom stvarno onemogućen. Kako međutim pojedinac ima i dalje potrebu za općim sustavom značenja, u kojemu bi društvenu zbiljnost doživljavao kao jedan integrirani »svijet«, dosljedno tome i potrebu za religijom, a kako istodobno, nema

³ Will HERBERG, *Religion in a Secularized Society. The New Shape of Religion in America*, u zborniku *The Sociology of Religion. An Anthropology*, New York, 1967.

⁴ Milton J. YINGER, *Religion, Society and the Individual*, New York, 1957, str. 119.

⁵ Jakov JUKIĆ, *Religija u modernom industrijskom društvu*, biblioteka »Crkve u svijetu«, Split, 1973, str. 401—443.

javne religije, on stvara privatnu religiju. Tako se oblikuje društveno »nevidljiva« religija, sa svojim temama: obitelj, seksualnost, kult društvene askeze, individualna autonomija, samo-ostvarenje; slobodno vrijeme, potrošnja, mladost. Ta »nevidljiva« religija u tolikoj je mjeri privatizirana da je izišla iz društvenog konteksta. T. Luckmann naziva sekularizacijom upravo ovaj prijelaz od javne, vidljive, crkveno organizirane religije na privatnu, nevidljivu religiju. Za razliku od drugih funkcionista, on ne traži novu religiju na makro-razini zajedničkih društvenih vrijednosti, nego na mikro-razini različitih privatnih vrijednosti individua.⁶ U temelju ove koncepcije stoji razlaz između pojedinca i religioznih institucija, pa je samo ova posljednja izložena i podvrgnuta procesu sekularizacije, pojedinac ne. Stoga T. Luckmann dopušta iznimno da se izraz sekularizacija upotrebi za opis procesa koji dovodi do povećane autonomije različitih segmenata društvene strukture i oslobađa ih od normi koje su imale podrijetlo u sakralnom kozmosu, ali odbija tim izrazom označiti opći slijed religije u suvremenom društvu.⁷

U istu grupu sociologa ide i P. Berger, premda njegovo teoretsko ishodište nije funkcionalističko, nego privatističko. Sekularizacija počinje od kršćanstva i modernog racionalizma, koji podjednako, u zbiljskoj i idejnoj sferi, desakraliziraju svemir. Sakralni sustav značenja gubi s vremenom svaki plauzibilitet, jer ga praktički život rada osporava. Stoga svako industrijsko društvo modernog tipa, bez obzira na ideologiju, ubija u čovjeku osjećaj za sveto. Međutim, unatoč ovoj općoj sekularizaciji društva, pojedinac osjeća potrebu za religijom, jer su desakralizacijom kozmosa narasle moći anonimnosti, straha i kaosa. U tom trenutku, na tržištu ideja se ne nalazi samo jedna Crkva i njezina doktrina, nego mnoštvo različitih religija i kvazi-religioznih koncepata, koje se nude jednom uvjerljivošću. Ta religijska situacija u mnogome sličići situaciji modernog gospodarskog tržišta. Stoga P. Berger⁸ misli da je religija danas postala »element luksuzne« potrošnje u golemom *supermarketu* pluralističkog društva. A taj pluralizam dovodi neizbježno do religijskog »tržišta«. Dapače, tržišni se model već upotrebljava za analizu ekumenskog procesa. U analizi suvremene vjerske situacije taj model primjenjuje ista mjerila i iste kriterije koji se rabe u ispitivanju tržišta dobara široke potrošnje. Prema tome, religijska tradicija, koja je nekada mogla biti nametnuta od autoriteta, sada mora biti bačena na tržište, kao svaka druga »roba«, jer je treba »prodati« mušterijama sakralnog kozmosa, koji je više nisu prisiljeni »kupovati«. Zato je pluralistička situacija suvremene religije u stvari klasična tržišna situacija. To se pluralističko načelo bitno suprotstavlja religioznoj tradiciji, koja se definira kao skup nepromjenjivih istina. Ta nepromjenjivost danas je potisnuta dinamikom osobne naklonosti potrošača sakralnog kozmosa i njihovih subjektivnih preferencija. Religija je posljedica pojedinačnog izbora, a ne društvene nazočnosti. To je ono što danas čini da religija postaje bitno rezervirana za »privatnu« sferu življenja. Prema toj tezi, koja nije samo Bergerova, svaki pojedinac teži da otkrije svoje vlastito konačno rješenje⁹, jer je

⁶ Jan LAUWERS, *La théories sociologiques concernant la sécularisation. Typologie et critique* u *Social Compass*, XX, 4, 1973, str. 526.

⁷ Thomas LUCKMANN, *Secularizzazione, un mito contemporaneo*, u *Cultura e politica*, 14, 1969, str. 175—182.

⁸ Peter L. BERGER, *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, u *Social Research*, 30, 1963, str. 77.

razvidno da on, uz tradicionalni povijesni model Crkve, nalazi ispred sebe cijelu jednu seriju drugih modela: od potpuno religioznih do onih koji to nisu ili su sve manje. U takvoj povijesnoj prilici, pojedinac će biti stavljen u položaj da neprestano sam bira i ponovno stvara vlastiti način pristupa sakralnom kozmosu — što ima značenje individualne rekonstrukcije modela vjerovanja u funkciji onoga što tržište nudi. Sekularizacija, dakle, vodi do privatizacije religije, a privatizacija do pluralizma i društvene zabačenosti Crkve i njezinih institucija. Nesekularizirani dio religije se sakrio u privatnu sferu, pa religija više ne može biti tražena u Crkvama i javnoj sferi, nego u osobnoj »egzistenciji« pojedinca.

Treća grupa sociologa religije nalazi razloge za pojavu sekularizacije u svjetskom procesu racionalizacije. Ako preskočimo M. Webera, koji je svojim opisom *Entzauberung*a zapravo idejni začetnik ove struje, danas se objašnjenjem racionalizma najviše služi B. Wilson, stručnjak za sekte. Njegov je opis uzroka sekularizacije vrlo slojevit i kompleksan. On polazi od dva reda razloga: unutrašnjeg i vanjskog. Dok se prvi tiče samo Crkve i njezinog unutrašnjeg života, dotle drugi hvata širi vidokrug i zapravo obuhvaća sav društveni kontekst. B. Wilson opaža da se u crkvenim organizacijama zbivaju takve promjene, koje neizbježno vode do sekularizacije. Među njima treba istaknuti: institucionalno slabljenje Crkava i njihovih ideologija, prouzročeno postojanjem sve većeg broja sekta i denominacija; u svezi s tim, proširenje uvjeta za religiozni izbor i institucionalizaciju diversifikacije u društvenoj stratifikaciji: konačno, redukcija efikasnosti religijskih institucija i mogućnost pristajanja uz laičke izbore značenja. Iako su važni, tim unutrašnjim razlozima B. Wilson poklanja daleko manju pažnju⁹ negoli izvanjskim, na kojima vrlo detaljno ustraje. Najprije pokazuje kako su ti izvanjski razlozi učinili da su religiozne institucije izgubile tradicionalne funkcije, bilo na psihološko-individualnom, bilo na društvenom planu. Utjecaji politike, znanosti, umjetnosti i uvjeta rada, u svojem modernom promjenjenom obliku, bili su toliko nepovoljni za život religije, da je ova slabila njihovim jačanjem. To je dovelo do laicizacije života, afirmacije znanosti, nezavisnosti politike, općenitosti potrošačkog mentaliteta i represivnosti sredstava javnog priopćavanja. Religija je istisnuta na rub društvenog života. U temeljima ovog svjetskog procesa stoji znanost sa svojim općim načelom pragmatičke racionalizacije. Ne samo da ljudi mogu postati racionalniji i realističniji u svojem mišljenju i ponašanju, nego racionalne organizacije — društvo, javne službe, odgojne ustanove, državna administracija — počínju nametati ljudima jedino racionalno vladanje. U modernom društvu je racionalizacija života potpuna. Crkve, ispunjene iracionalizmom i upućenošću na transcendentno, dolaze nužno u sve veću suprotnost s tako visoko racionaliziranim društvom i ljudima. Države se okreću uslugama znanosti, a ne pomoći religija. Premda je suvremeni racionalizam po mnogim svojim vidovima površan i ideologičan, njegova je infiltracija u modernu društvenu zbilju i misao posve mašnja. Sociologija utvrđuje da racionalnost u praksi isključuje potrebu za transcendentnim, jer se pragmatički život potpuno obrazlaže u imanenciji. Racionalnost i religija su u protuslovlju, što se dokazuje očito-

⁹ Robert N. BELLAH, *Beyond belief. Essay on religion in a post-traditional world*, New York, 1970, str. 298.

¹⁰ Bryan Ronald WILSON, *Religion in Secular Society*, London, 1966, str. 36

šću da je tek racionalizacijom zapadnog industrijskog društva religija izgubila utjecaj na mišljenja, ponašanja i institucije u društvu. Upravo gubitak tog utjecaja je sekularizacija. Sve pokazuje da je sekularizacija logička i nužna posljedica racionalizacije. To je treće etiološko objašnjenje fenomena sekularizacije.¹¹

U nabranjanju različitih socioloških teorija o sekularizaciji, ne treba mimoići T. Parsonsa,¹² koji izjednačuje problem sekularizacije s problemom diferencijacije u društvu. Ako su Crkve i kršćanska vizija svijeta trebale napustiti mnoge funkcije koje su jednom izvršavale, to je bilo isto toliko rezultat rastuće kompleksnosti i specijalizacije našeg društva, koliko i kontinuiranog distanciranja od religiozne tradicije. Osim toga, iako se Crkva opirala napuštanju tih funkcija, temelj diferencijacije vjerničke zajednice od šire društvene zajednice bio je već nazočan u samom kršćanstvu. T. Parsons zaključuje da zapadnjačka religiozna tradicija nije bila prepuštena sigurnom propadanju, a niti su Crkve prodale dušu, nego su one došle u povijesnu situaciju da igraju različitu ulogu, na način kako se to dogodilo s mnogim drugim institucijama, primjerice s institucijom obitelji, koja je promijenila svoju funkciju baš u odnosu na opću diferencijaciju u društvu. Ova se teoretska pozicija može radikalizirati i ustvrditi da je sekularizacija neka transpozicija vjerovanja i modela ponašanja od religiozne na sekularnu sferu. To gledište zastupa T. Rendtorff.¹³ Riječ je o transferu vjerovanja i religioznog iskustva iz sakralnog na čisto ljudski kontekst. Zaključna točka ovog tipa procesa sekularizacije bit će u potpuno antropologiziranoj religiji i društvu koje je preuzelo sve predhodne funkcije religioznih institucija; tako se u društvu ostvaruje, u odijeljenosti od kršćanskog izvorišta, nasljeđe kršćanstva. Slično mišljenje brani D. Savramis¹⁴ tezom da se suvremeno industrijsko društvo ne može nazvati kršćanskim društvom, ali da je ono ipak kršćansko po životu svoje svakidašnje slobodarske prakse, ljudskim mogućnostima, pravičnosti i drugim funkcionalnim ekvivalentima kršćanstva.

Kao petu grupu teorija o sekularizaciji treba označiti marksistički pristup religiji. Iako se klasični marksizam nije izravno zanimao sekularizacijom, jer je u današnjem obliku nije ni poznavao, mnogi se njegovi nasljednici upuštaju, manje ili više hrabro, u analize te zanimljive društvene pojave. Tako je 1970. godine u Moskvi izdan zbornik posvećen u cijelosti problemima sekularizacije pod naslovom *K obščestvu, svobodnomy ot religii. Proces sekuljarizacii v uslovijach socijalističeskogo obščestva*. Pisci djela (Lopatkin, Plečov, Saprykin, Uljanov) smatraju da treba izjednačiti teoriju sekularizacije s navještajima povijesnog materijalizma o skorom nestanku religije u socijalističkom društvu. Za spomenute sovjetske sociologe sekularizacija savršeno ulazi u okvir povijesnog materijalizma koji predviđa apsolutni kraj religiji. Dapače, model sekularizacije može biti shvaćen kao model integracije ili participacije, dakle kao aktivni agens istisnuća religioznih žarišta u društvu.

¹¹ Bryan Ronald WILSON, *Religion in Secular Society*, London, 1966, str. 52.

¹² Talcott PARSONS, *Christianity and Modern Industrial Society*, u zborniku *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, Glencoe, 1963, str. 33–70.

¹³ Trutz RENDTORFF, *Zur Säkularisierungsproblematik*, u *International Yearbook for Sociology of Religion*, 2, 1966, str. 54.

¹⁴ Demosthenes SAVRAMIS, *Religionssoziologie. Eine Einführung*, München, 1968, str. 204.

Ovo razmišljanje o sekularizaciji ne razlikuje se mnogo od izvoda o povijesnom materijalizmu, pa zbog svoje očite ideologičnosti teško da može biti smatrano kao neko ozbiljnije sociološko stajalište. U okviru istog teorijskog koncepta, razlošniji zamišljaj o sekularizaciji daje S. Vrcan,¹⁵ koji upozorava kako je postojanje religije i nereligije u isto vrijeme i u istom društvu, za onoga tko proučava društvo, vrlo zanimljiv problem. A ta se pojava opaža u cijelom modernom svijetu. U Poljskoj je proces urbanizacije i industrijalizacije mnogo manje ugrozio religiju, nego što je to učinio, na primjer, u Švedskoj. Slično se može reći za nereligiju i nereligioznost, koja je danas također društveno rasprostranjena. Stoga pojave religije i nereligije nisu nešto nepromjenjivo, nego su u biti promjenljive, složene i mnogoznačne. Sudbina religije i religioznosti u suvremenom industrijskom i urbanom svijetu, posebno u socijalističkom društvu, otvorena je različitim mogućnostima. Što se tiče tradicionalnog marksizma, koji je religiju shvaćao kao izraz ljudske bijede i protesta protiv te bijede, čini se da bi u tako doslovnom značenju teško bio primjenjiv na suvremeno »mješovito« socijalističko društvo.

Ovo su samo neke od suvremenih socioloških teorija o sekularizaciji. Moguće su još daljnje podjele i šira obrazloženja,¹⁶ ali za prvo snalaženje bit će dovoljno poznati pet iznesenih gledišta o sekularizaciji.

Sociološka kritika sekularizacije

Iako se sociologija religije najviše bavi opisom i analizom sekularizacije, njezina je znanstvena ambicija sigurno veća. Ona želi u svojem programu imati i jednu kritičku teoriju o fenomenu sekularizacije, bolje rečeno: razrađeno kritičko stajalište spram sekularizaciji. Ta će kritička teorija, posve razumljivo, u mnogim točkama biti oprečna afirmativnim tvrdnjama iz analize o sekularizaciji, pa se mora uzeti kao njezina nužna i naknadna dopuna. Kritika utvrđuje slabosti i propašaje puke analize, razotkriva skrivene motive i ideološku podlogu deskripcije, dakle oslobađa sociološki vidik od pozitivističkog minimalizma i ideološkog maksimalizma. Bit će stoga potrebno uvrstiti tu kritiku u naš opći iskaz o sekularizaciji.

Kao prvo naznačimo ontičku zavisnost između izvjesnosti sekularizacije i usvojenog pojma religije. Budući da sociolozi različito shvaćaju i definiraju religiju, analiza procesa sekularizacije ne zavisi im toliko od istinitosti utvrđene slike društvenog života religije, koliko od prethodne upotrebe stanovitog pojma religije. Na temelju različito definiranog pojma religije, najavljuju oni »istinu« ili o nestanku ili preobrazbi religije u modernom društvu. Definicije religije koje rabe često su strukturalno i situacijski determinirane na način da sociologija, unatoč mogućnosti izbora definicije, usvaja u stvari stajalište samo jedne određene kategorije u društvu, iz čega slijedi da sociologija mora obra-

¹⁵ Srdan VRCAN, *Religion and Irreligion in a Socialist Society. Dilemmas of the Sociological Approach*, u *Social Compass*, XIX, 2, 1972, str. 245—261; za širi povijesni uvid isp. Marko ORSOLIĆ, *La sociologie religieuse d'inspiration marxiste en Yugoslavia*, u *Social Compass*, XX, 1, 1973, str. 75—82.

¹⁶ Larry SHINER, *The Meaning of Secularization*, u *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 3, 1967, str. 51—60.

titi pažnju na taj društveni kontekst procesa definicije religije. Bez toga ona riskira da sama neovlašteno preuzme dužnosti definiranja religije, što na sociologiju kao empiričku znanost nikako ne spada. Ako se sociologija religije želi osloboditi od svake sumnje dosluha s ideologijama u definiranju religije, njoj ostaje samo jedna alternativa: ona ne smije definirati religiju, nego je pustiti definirati od različitih socijalnih pozicija nazočnih u društvu. Definicija religije nije krajnja točka sociološkog istraživanja, već ulazi u predmet njezina iskustvenog ispitivanja, kao svaka druga društvena činjenica.¹⁷ Stoga sociologija ne utvrđuje pojam religije, nego ga iz datog društvenog konteksta preuzima.

Kod pet spomenutih socioloških teorija o sekularizaciji slučaj je upravo obrnut: one polaze od posve određenog zamišljaja religije, koji nije sociološki utemeljen, nego ideološki pretpostavljen. Iz toga slijedi da će i pojam sekularizacije za njih zapravo biti izokrenuta slika predhodno usvojenog pojma religije. Ako, primjerice, B. Wilson označuje religiju kao bitno iracionalnu kategoriju, onda će mu sekularizacija biti sve ono racionalno u društvu. Teško je, međutim, dokazati da se religija definira samo iracionalnošću, jednako kao što je nemoguće pretpostaviti da bi racionalizirano društvo bilo sasvim tuđe dubokoj čovjekovoj težnji i potrebi za religioznom. U svakoj teoriji o sekularizaciji, unatoč proklamiranoj znanstvenosti, implicite je prisutna stanovita antropologija, ideološki razrađena i povijesno determinirana.

To nas vodi do druge kritičke primjedbe: teorije o sekularizaciji u velikoj su mjeri ideološki obojene. J. Lauwers¹⁸ je pokazao ideološki temelj tih teorija, koji, daleko od toga da bude neutralan, sadrži program društvene akcije i čini da te teorije postanu društvena realnost. Sekularizacija je u stvari jedna ideologija, premda ta ideologija može biti također i realizirana, dakako u mjeri u kojoj njezini nosioci raspolažu s dovoljno moći da organiziraju društvenu realnost prema svojim pogledima i interesima. Stoga treba reći da je sekularizacija jednako i ideologija i realnost. Ona, naime, može biti uzbiljena od stanovitih pozicija u društvu, ali kao ideologija i kao činjenica ona uvijek ostaje socijalna konstrukcija baš tih određenih pozicija. Sociologija treba da osvjetli pozicioni karakter sekularizacije u društvu, pokazujući kako je sekularizacija također društvena činjenica, ali ograničenog ontičnog dometa. Međutim, sociologija religije neće staviti naglasak na zbiljski karakter društva, nego na društveni karakter te zbiljnosti. Drugim riječima, dužnost je sociologije da pokaže ima li ili nema sekularizacije u našem društvu, ali uz istodobno upozorenje da ta sekularizacija, bila ona ideologija ili činjenica, posjeduje eminentno društveni karakter. Ustvrditi da je sekularizacija jedna društvena činjenica, znači pokazati da je ona, u redu posljedica, povezana na specifičan način sa specifičnim činjenicama. A kako je društvena činjenica uvijek neka relativna činjenica, ni sekularizacija ne može biti neka apsolutna činjenica. Zato je sociologija religije pozvana, zaključuje J. Lauwers, da učini senzibilnim upravo taj društveni karakter sekularizacije, tu stalnu vezu s pozicijama

¹⁷ Karel DOBBELAERE-JAN LAUWERS, *Definition of Religion. A Sociological Critique*, u *Social Compass*, XX, 4, 1973, str. 535-551.

¹⁸ Jan LAUWERS, *Les théories sociologiques concernant la sécularisation, Typologie et critique*, u *Social Compass*, XX, 4, 1973, str. 533

u društvu. Tako shvaćena sekularizacija nikada neće postati krajnja točka sociološke analize, nego relativni društveni izazov njezinu istraživanju.

Ideološka utemeljenost teorija o sekularizaciji odvela je mnoge sociologe u drugu krajnost, pa su počeli odbacivati svaku upotrebu pojma sekularizacije. Tako D. Martin¹⁹ želi pokazati kako su različite upotrebe i zloupotrebe termina sekularizacije u stvari zapreka napretku sociologije religije. Još više, on hoće dokazati da je sekularizacija više sredstvo antireligiozne propagande, nego strogo znanstveni pojam. Ne postoji, naime, jedinstveni proces sekularizacije, koji bi nastao u suprotnosti s isto tako jedinstvenim procesom religioznosti. Može se dapače pokazati da religiozne institucije nemaju spomenutih zajedničkih značajki, već su uvijek u pitanju pojedinačne strukture. U teorijama o sekularizaciji činjenice su obično ilustracija odgovarajuće predhodne ideološke sheme. Zato sociologija treba da studira religioznu situaciju odijeljeno od ideoloških potreba i pritisaka, jer ona nije sredstvo za propagiranje određenih filozofskih pozicija. Budući da je riječ sekularizacija previše povezana upravo s tim ideološkim izvorima, treba je izbrisati iz sociološkog rječnika. To je zahtjev D. Martina.²⁰

Kao posljednju u nizu kritičkih primjedbi, spomenimo onu o gubljenju znanstvene određenosti sociologije religije: što se sociologija religije bude više bavila sekularizacijom, ona će se manje zanimati za religiju. U tu paradoksalnu situaciju vuče sociologiju baš ovo prekomjerno tematiziranje problema sekularizacije, koje nju, kao posebnu znanstvenu disciplinu, stavlja u početni položaj suvišnosti. Ona je ustvari zaokupljena »ne-religijom«, svijetom u kojemu religije više nema. To je isto kao da bi se biologija zanimala samo za mrtvu materiju. Na kraju, čini se kao da sociologija religije prestaje biti sociologijom religije i postaje sociologijom nereligije, što je svojevrsna povijesna rijetkost, jer se to događa u trenutku dok religija stvarno još živi.

Sociološka zastarjelost sekularizacije

Teorije o sekularizaciji mogu biti ocijenjene sa šireg sociološkog stajališta, koje uzima u obzir povijesnu uvjetovanost tih teorija. To šire gledište pokušava odgovoriti na pitanje: da li postoji neka adekvatnost između teorije o sekularizaciji i društvene zbilje u kojoj se te teorije artikuliraju. Odgovor će biti niječan, jer ideje o sekularizaciji danas nisu više u središtu društvenog zanimanja, kao što su to bile u relativno kratkom razdoblju između 1960. i 1970. god., kada se činilo da je sekularizacija jedina ozbiljna alternativa religiji. Na obzorju društvene zbilje vladajući položaj je tada zauzimalo nereligiozno kršćanstvo, sekularizirano evanđelje, vjera bez religije. Sociologija i teologija sekularizacije razvile su svoje teorije u čvrsto definiranom društvenom kontekstu završetka magičnosti svijeta i eklezijalne dominacije, s velikim obećanjima na početku, ali s umorom i neuspjehom na kraju tog razdo-

¹⁹ David MARTIN, *The Religious and the Secular. Essays in Secularization*, London, 1969, str. 9.

²⁰ David MARTIN, *The Religious and the Secular. Essays in Secularization*, London, 1969, str. 22.

blja. Ideologija sekularizacije se ili brzo iscrpila ili je bila potisnuta od novih i različitih religioznih poticaja, ideja i života. Dapače, negdje je obrana sekularizacije služila kao pomoć i opravdavanje struktura, koje su u njoj našle motiv vlastita nadživljavanja.

Na toj nesuvremenosti, neprimjerenosti i društvenoj zastarjelosti teorija o sekularizaciji, danas posebno insistira S. Acquaviva,²¹ koji je ispisao vrlo negativnu ocjenu o sekularizaciji, zacijelo ne sa stajališta teološkog konzervatizma, nego s pozicija sociološke analize, koja pobliže utvrđuje da zahtjevi i težnje suvremenog društva ne idu u istom smjeru s obećanjima ideologa sekularizacije. Umjesto da bude odgovor na potrebe običnog čovjeka s ulice, koji osjeća svakodnevnu oskudicu religioznog »kruha«, teologija sekularizacije postaje lijek za intimne probleme svećenstva. U objašnjenjima sekularizacije kler nalazi neku dodatnu sigurnost i utemeljenje, jer nereligioznu vjeru shvaća kao ljudsku realnost u koju su svi ljudi jednako uronjeni, što je ustvari refleks zahtjeva da se vlastitoj egzistenciji da ljudski smisao. Kroz teologiju sekularizacije svećenik pokušava spojiti vlastito biće svećenika s vlastitim bićem čovjeka. Da li on to postiže ili ne, ovdje nije toliko važno, koliko je znakovito da on to radi u trenutku kad sekularizacija nadomješta njegove religiozne razloge. Zato nova teologija, uviđajući da Bog ne uspijeva više biti u psihološkom smislu sve, ide u potragu za novim svjetovnim ohrabrenjima. Ljudska etika socijalizma, marksizma, psihanaliza, sociologija ljudskih grupa, međuljudski odnosi, tehnomenački pastoral — samo su neki od elemenata te alternacije. Dakle, osim što izražava realne probleme našeg svijeta, teologija sekularizacije je prije svega izričaj krize sigurnosti eklezijalnog svijeta. To je uostalom razlog zašto se o sekularizaciji mnogo govori među klerom, a malo među laicima, koji je kao problem nisu nikada ozbiljno prihvatili. Naravno, i slika će Boga biti suprotna: Bogu koji ne daje više društvenu sigurnost pridružuje se politika, etika, humanitet, kao pokušaji zamjene nekadašnjih sigurnosti; suprotno tome, smislu nesigurnosti života i društvenoj ugroženosti pridružuje se jedan Bog »Apsolutno Drugi«, koji »stoji izvan«, a može se naći uvijek kada se iskreno traži. Dakle, dvije različite, okrenute i suprotne optike. Odatle, neka sve ozbiljnija kriza crkvene religije, koja, paradoksalno, u ispravnom pokušaju da odgovori s novim sredstvima na nove zahtjeve, u stvarnosti kreće u smjeru posve suprotnom zahtjevu modernog društva. Sekularizacija kao kriza religije je upravo ta kriza klera.

Sekularizacija teologije odgovara u društvenom redu povećana potreba za religijom. Taj zahtjev dolazi od masa, koji, gladni i žedni religioznoga, često traže ispunjenje svojih potreba na krivim mjestima i u krivim prilikama, jer religiju ne nalaze više u Crkvi.²² Nosioci tog novog i neočekivanog vala religioznosti, posebno u Sjedinjenim Američkim Državama, upravo su mladi, koji žive, kako kaže S. Acquaviva,²³ jednu postsekular-

²¹ Sabino S. ACQUAVIVA-Gustavo GUIZZARDI, *La secolarizzazione*, Bologna, 1973, str. 13 i 14.

²² Treba zabilježiti da i u nas mnogi katolički intelektualci okreću svoj interes parareligiji, okultizmu, spiritizmu, antropozofiji i sakralnim religijama, pokazujući malo zanimanje za novosti Koncila. Jedna sociološka anketa bi to sigurno potvrdila, jasno pod uvjetom da siđe do iskrenosti. Radi mogućih nesporazuma, nadodajmo da ova tvrdnja nema nikakve veze s nekim teološkim konzervativizmom ili progresizmom, već je obična sociologijska oznaka dominirajućih idejnih moći u društvu.

²³ Sabino S. ACQUAVIVA-Gustavo GUIZZARDI, *La secolarizzazione*, Bologna, 1973, str. 18 i 19.

nu religiju. Odgojeni u najčišćem duhu sekularizma, ovi mladići »bez povijesti« pokušavaju, čudnim i naopakim putovima, otkriti religioznu dimenziju vjere, što su je mnogi kršćani prebrzo bacili u povijesni muzej priča i fantazije. Pronalaze tako magičnu upotrebu sakralnog, stare religije Azije i Amerike, psihološki vidik misterija, askezu i mistiku, iskustvo božanskog vremena i prostora, iracionalizam, ništavilo grijeha i iščekivanje dolaska Eshatona. Tome autentičnom traženju dodaju sva parareligiozna zastranjenja: praznovjerje, stvaranje astrološke podkulture, crnu magiju, okultizam, neospiritizam, ezoterizam, vjerovanje u horoskope, zen i yogu. Dapače, negdje će upotreba droga olakšati masovni pristup askezi, koja je nekada bila povlastica samo rijetkih mistika, dok će i seksualnost početi poprimati metafizičku dubinu smisla, kao u mnogim starim religijama. Vraćamo se na jednu iskonsku religiju, istodobno predkršćansku i postsekularnu, staru i novu, arhetipski vezanu za misterij, smrt, bol, ljubav, grijeh, spas, kaznu, svršetak svijeta — teme koje je teologija sekularizacije bila odbacila, kratkovidno smatrajući da su neodržive i zastarjele u našoj tehničkoj i znanstvenoj civilizaciji. Međutim, ako kršćanstvo mora srediti račune s tom racionaliziranom i socijaliziranom civilizacijom, ne može ono propustiti to isto učiniti sa suvremenom euforijom prirodne religioznosti. Upravo u tom suočenju s prirodnom religijom i njezinim dramatičnim sazivima, teologija sekularizacije se pokazuje potpuno nemoćna i nijema, jer je bila odgovor za druga vremena i za druge probleme.

Ako sociologija religije bude u stanju otkriti ovaj sve veći rascjep između ideologije sekularizacije i zbiljskih traženja moderne religioznosti, nesumnjivo će doprinijeti da se proširi sumnja u ispravnost mnogih iskaza teologije i sociologije sekularizacije. A to je za nju kao pozitivnu znanost dovoljno.

U pristupu pojavi sekularizacije pošli smo od analize koja nije jedinstvena u svojim nalazima, od kritike koja nije obzirna u svojim ključcima i od uporedbe koja nije ideologijski opterećena. Toj podijeli odgovaraju tri naslova naše radnje i zamišljaj da se i pojam sekularizacije može uspješno sekularizirati.