

nih država, u zamišljenoj globalnoj zajednici nedostaje globalno povezujući legislativni sustav i sustav etičkih načela. To je, smatra Bauman, možda i najveći razlog masovne proizvodnje nehumanosti koja se eufemistički naziva »problem izbjeglica«. To je također i najveća prepreka rješavanju tog problema. Zajedništvo ljudske vrste, postulirano kod Kanta, možda i je sukladno intenciji prirode (kako je to Kant sugerirao), no zasigurno se ne čini »povijesno predodređenim«. Daljnji razvoj nekontroliranosti globalne mreže međusobne ovisnosti i ranjivosti svakako ne povećava šanse za takvo zajedništvo. Bauman ističe da to znači kako je, kao nikad prije, važno tražiti zajedničku ljudskost i djelovanja koja iz nje proizlaze, te zaključuje da se u eri globalizacije cilj i politika zajedničke ljudskosti sučeljavaju s najsudbonosnijem od mnogo sudbonosnih koraka u svojoj dugoj povijesti.

Krunoslav Nikodem

Gottfried Küenzlen

DIE WIEDERKEHR DER RELIGION

Lage und Schicksal in der säkularen Moderne

Olzog Verlag, München, 2003, 207 str.

Kao što su ekološka kriza i kritika antropocentrizma potaknuli i teologe na raspravu o pitanju stvaranja (*Schöpfungslahre*), tako su globalizacija i pitanje identiteta potaknuli rasprave o kulturnoj ulozi religije i sekularizaciji. O tome je napisano mnogo radova. Među novijima je i knjiga Gottfrieda Küenzlena **Povratak religije. Stanje i sudbina u sekularnoj moderni**, koja – u vrijeme rasprava o Europskom ustavu (njegovoj preambuli) – pridonosi diskursu o kulturnoj ulozi religije u Europi, europskom kršćanskom nasljeđu i europskim kulturnim perspektivama.

U kratkom *Predgovoru* knjizi Küenzlen eksplicira o čemu je riječ. Nakon kraja sekularnih ideologija dvadesetoga stoljeća koje su ga duboko obilježile, ne može se ne primijetiti povratak religije. I ovo, 21. stoljeće, bit će također obilježeno kao stoljeće u kojemu će religija imati moć i to u tri područja: kao snaga u vođenju života, kao jamstvo kulturnog identiteta i kao moć religijskopolitičkog oblikovanja. Bili bismo slijepi ako ne bismo, unatoč ratovima i krizama, vidjeli povratak religije kao »moći života« (*Lebensmacht* – Max Weber).

Međutim, Europa je na neki način već »umorna« od svojeg religijskog nasljeđa, pa je važno pitanje kuda ide put i kojim duhovno-kulturnim snagama se pokreće taj put Europe. Jer, društva ne žive samo od pragmatike interesa, nego od živih ideja, slike čovjeka i svijeta. Ponuda tih ideja danas nije jednosmislena. Ako se nastavi onemoćanje europskog kršćanstva kao kulturne moći, koje će ideje i slike ubuduće biti naše, pita se autor.

Küenzlenova je središnja teza da u sekulariziranoj Europi slabi kulturna moć kršćanstva, unatoč tome što se u svijetu religija(e) ponovno vraća(ju) na društvenu scenu, a u Europu ulaze i druge religije, pa kršćanstvo postaje »jedna od« europskih religija. Sekularizirani svijet raščarava kršćansku religijsku sliku čovjeka i svijeta, a nove ponude tih slika su drugačije. Kršćanstvo je imalo ključnu kulturnu ulogu u Europi, pa otuda pitanje kakve su kulturne perspektive Europe, ako se nastavi tendencija slabljenja kršćanstva u Europi u uvjetima postmodernog relativizma i različitih religijskih pogleda. Smisao tog propitivanja nije pitanje o budućnosti kršćanstva, nego pitanje o budućnosti europske kulture i njezinih odgovora o čovjeku i svijetu.

Knjiga ima četiri dijela, podijeljenih u poglavlja i odjeljke.

U prvom dijelu knjige pod naslovom **Oduzimanje moći/Bezmoćnost/(Entmächtigung) europskog kršćanstva i**

povratak religije (11–40 str.) dva su poglavlja: *Onemoćalost europskog kršćanstva* i *Povratak religije*. Svaka kultura mora odgovoriti na pitanje: što je čovjek? Jednostavno zato što čovjek izvan društva (kulture) ne posjeduje znanje i svijest o sebi. Na to pitanje odgovorilo je i kršćanstvo, ali je taj odgovor postao jedan od odgovora koji se nude u sadašnjem duhovnom horizontu. Religija i njezin odgovor o čovjeku i svijetu može se razumjeti unutar neke kulture, kojoj i sama pripada. Europska moderna je dala svoj odgovor, a nova religijska strujanja danas nude svoje. Religijski odgovori su toliko trajni koliko i dotična religija, a trajnost religije ovisi i o njeznoj umješnosti za promjene. Neprilagođenost svijetu prijeti nastankom sekta ili propadanjem (primjerice, judeokršćanstvo).

Küenzlen drži da nije mužno da modernizacija i društveno-kulturni razvoj svuda u svijetu budu povezani s gubitkom religije kao snage kulturnog utjecaja. Kakav je odnos religije i kulture može pokazati analiza o položaju religije u društvu, a dijagnoza o položaju religije u kulturi ujedno je dijagnoza o kulturi. U suvremenoj deskripciji sadašnje situacije, pozivajući se na Paula Tillich, bitne odrednice su: (a) susret sa sekularizmom i »kvazi religijom«. Sekularizam je imao svoj uspon do početka druge polovice 20. stoljeća, a nakon 1989. godine nestaje sna o političkom mesijanizmu, što također upućuje na tezu o krizi sekularizma; (b) razmjena između povijesnih religija, koja je bila 60-ih godina prošlog stoljeća manje dramatična nego danas i to zbog fundamentalizma; (c) tolerancija »protestantskog načela«. Susret protestantizma i katolične supstance bi trebala naći svoju novu povezanost, jer reformacija nije samo religijski dobitak, nego i gubitak.

O tome što je »pravo kršćanstvo« davno se odlučivalo na bojnopolju, a što je istodobno pustošilo društvo. Kasnije je proces sekularizacije tekao blažim tijekom: nastale su suverene države, konač-

no Francuska revolucija dala je i formalno svoj pečat oblikovanju sekularnog društva. Njemu je pridonijela i kritika religije u 19. stoljeću koja postaje dio sekularnog nasljeđa, općenito životnog osjećaja ljudi. Sekularno društvo je odbacilo vjerovanje u staro vjerovanje, ali nije odbacilo vjerovanje kao takvo. U tom duhu se i formiralo kao društvo sa »sekularnom religijom« koju obilježava (a) »vjera u povijest« – utemeljenje »svete povijesti« koja se ostvaruje u spasu, nevolji i izbjavljenju (19); (b) vjerovanje u modernu znanost i tehniku; (c) vjerovanje u politiku u obliku »političkog mesijanizma« u totalitarnim društvima. Rođena »politička religija« koja se najbolje može razumjeti u okvirima autoritarnog društva.

Iz autorovih razmatranja proizlazi da je povijest uspona zapadnoeuropske moderne ujedno i povijest duhovno-kulturnog onemoćanja (*Entmächtigung*) kršćanstva. Pritom ukazuje na Nietzscheovu dijagnozu o stanju (krizi) kulture, te asocijativno konstatira (a) da slabljenje kulturne moći kršćanstva nije samo povijesni proces, nego suvremeni »realitet«; (b) da znanost oslobađa čovjeka svih trajnih (čvrstih) vjerovanja i svojim hipotetiziranjem i relativiranjem znanja utječe na svijet takmičenja; (c) da moć novčane privrede donosi trijumf utilitarizma – ideologiju koja određuje kulturu. Onemoćanje kršćanstva ne odnosi se samo na kršćanstvo – opadanje broja ljudi koji se deklariraju kao nereligiozni i takvi žele biti, nego i na pojedinca – smanjenje moći (sposobnosti) u vođenju života. Na taj način – podsjeća na tezu P. L. Bergera iz šezdesetih godina – religijska legitimacija nije izgubila samo rubne figure, nego i široke mase cijelih društava (24).

Paralelno se zbiva proces jačanja svjetovnih dobara (moći) nad čovjekom, pa se u sklopu sekularizma nastavlja tradicija kritike religije iz 19. stoljeća. Obilježja sekularizma jesu: (a) praktični ateizam, Brechtov »ateistički credo«: umirete sa svim životinjama i poslije toga ništa ne dolazi; (b)

shvaćanje čovjeka kao po prirodi dobrog koji na ovom svijetu tendencijski postiže svoju perfektnost, za razliku od biblijskog pada zbog grijeha i transcendenciju putem vjere. Sreća postaje ključna kategorija sekularne egzistencije. Svi su ljudi jednaki. Nietzscheov »posljednji čovjek« pita što je ljubav, što je stvaranje, što je zvijezda i namigne! U sekularizmu imanencija sakralizira samu sebe; (c) misao postmoderne – obrana pluralizma kao težnja za svojom istinom, jer tražiti samo jednu istinu je destruktivno i besmisleno. Otkrijemo li istinu, ostaju još uvijek druge istine. Na relativizam postmoderne reagirala je enciklika *Fides et ratio* (1998). Povratak religije (prije nekoliko desetljeća) svjedoči o tome da religija nije nadživljena, nadživljeni su proroci njezine propasti, drži Küenzeln. Povratak znači potrebu novog osmišljavanja religije, što je povezano s pitanjem kulturnog identiteta, jer religija pripada određenoj kulturi. Vlastita izvorna religija ponovno se otkriva kao kulturni određujući čimbenik i identitetsko obilježje kulture i društva, na što je upozoreno naročito u tranzicijskom razdoblju (Tomka). O povratku potvrđuju podaci i u tranzicijskim zemljama. S povratkom religije zbiva se i »politizacija religije«, o čemu svjedoče primjeri iz vremena raspada bivše Jugoslavije, islamskih zemalja, Palestine itd. Koliko je važna religija, pokazuje i činjenica da se svaki američki predsjednik deklarira kao kršćanin.

Slabljenje kulturne uloge kršćanstva povezano je s dolaskom drugih religija. U Europi padaju kulturne granice. Život nije više moguće (ili je otežano), tumačiti putem kulturnih obrazaca, jer je postao stvar pojedinca. Budizam kao ateistička religija kompatibilan je s europskim sekularitetom, hinduističko vjerovanje u reinkarnaciju nalazi plodno tlo vjerom u napredak, a globalizacija donosi mogućnost novog iskustva. Na religijskom planu nastalo je religijsko tržište i religijski plura-

lizam, što utječe na gubljenje kulturnog monopola kršćanstva.

Drugi dio *Religijski pokreti u sekularnoj moderni* (41–102 str.) sadrži tri poglavlja: *Fundamentalizam – fantom ili fenomen moderne?*, *Esoterik – New Age–poslanje i Pluralizam, tolerancija i istinitost i sekte*. U ovom dijelu autor raspravlja o obilježjima fundamentalizma, pozadini i značenju *New Age-a*. O fundamentalizmu, naročito poslije 11. rujna 2001. godine napisani su brojni tekstovi, što otežava jasnoću samog pojma. Što je o njemu više rasprava, pojam postaje gotovo nejasniji. Fundamentalizmom se naziva nereligioznu sekularnu orijentaciju »zelenih«, svaka vrstu političkog konzervativizma, a uz sebe veže negativne konotacije. Küenzleova je teza da fundamentalizam treba biti ograničen na religijske fenomene (45). Primjerice, proklamacije Bin Ladina nije predmoderni fenomen niti fantom, nego fenomen moderne, označen i kao antimodernizam. Ali fundamentalizam nije samo antimodernizam, nego je »moderni antimodernizam« (52).

Obilježja fundamentalizma su (a) vjerovanje u nepogrešivosti svetih spisa (knjiga), vjerovanje u pravog Boga, (b) Isusovo djevičansko rođenje i uskrsnuće, (c) povratak Krista na Zemlju i njegovo tisućljetno kraljevstvo (apokaliptično, chiliaističko); (d) odbijanje rezultata znanosti koji nisu sukladni biblijskom učenju; (e) isključivanje svakoga iz zajednice kršćana koji ne vjeruje u takav fundamentalizam (48). Ova obilježja ukazuju na fundamentalizam (a) kao religijski utemeljen reaktivni otpor modernizaciji religije i (b) na povezanost religije i politike. Fundamentalizam zahtijeva (a) povratak na prednovovjeku tradiciju; (b) prihvaćanje zatvorene cjelovite slike svijeta; (c) dualističko–manihejsko interpretiranje svijeta (svjetlo=Bog nasuprot tami=sotoni); (d) »religiozni nativizam« – ponovno otkrivanje religijske tradicije; (e) shvaćanje povijesti kao povijesnospasonosnog ho-

rizonta u kojemu se prošlost i budućnost religijski interpretira – povijest spasa.

U fundamentalizmu se radi o religioznom utemeljenju europske moderne, a ne o modernizaciji religije. Primjerice, ne o modernizaciji islama, nego o reislamizaciji islamskog svijeta; ne o osvjetovljenju kršćanstva, nego o rekristijanizaciji zapadnog svijeta (53). Zato je fundamentalizam u europskom smislu negacija osnova prosvjetiteljstva i moderniziranja, pokušaj da se obrne proces na traženje apsolutne objektivne istine. Küenzlen kaže da je fundamentalizam zarobljen u apsurdnom kojemu se apsurd izražava; proizvod je moderne ukotvoren u sekularnu kulturu kao protest i »protunacr« za modernu. On nije samo tradicionalizam ili antimodernizam, nego je »moderni antimodernizam« (59). Što se tiče budućnosti fundamentalizma, neizvjesno je hoće li religijski fundamentalizam ubuduće postati trajnija snaga za kulturno određenje društva.

Küenzlen analizira i ezoteričko (gr. *esoterós* = prema unutra) – *New Age* poslanje. Esoterik je pojam za tumačenje života i svijeta u kojemu se vjeruje da je pojedinac pristupačan krugu prosvjetljenja. Tijekom povijesti susrećemo shvaćanja koja odudaraju od kršćanskog. Autor navodi grčke kultove i misterije; struje u židovstvu, helenističkoj i kršćanskoj gnosi; srednjovjekovni pokret Katara i kabbala; učenje (fiktivno) Hermesa Trismestigosa (pa se na Zapadu koristi »hermetika«); alkemisti, Rosenkranz; slobodni zidari, spiritizam 19. stoljeća; teozofija i antropozofija R. Steinera; Aleister Crowleyev okultni satanizam. Predmislić ezoterijskog učenja bio je G. I. Gurdjieff (1865.–1949.) s idejom povezivanja istočnjačke mistične tradicije i zapadne znanosti u jedno učenje o harmoničnom razvoju čovjeka; zatim Ordo–Templi–Orientis (O.T.O.) kojemu pripadaju, primjerice Crowley, Steiner, Ron L. Hubbard – osnivač **Scientology Church**. Suvremena ezoterija ima različito predhodništvo.

New Age nudi smisao života, spasenje, kao uostalom svaka religija. Najčešće se shvaća kao religija bez obzira da li se njegovi pripadnici deklariraju kao religiozni. Kao protagoniste *New Age* poslanja spominje Caprinu ulogu u posrednom promicanju hinduističke vedanta–mistike, te Marilyn Fergusonovu tezu o ulasku u novo doba kao o iskustvu »svetije, bogatije i smislenije dimenzije života«, u kojemu (po Stanislavu Grofu) nasuprot vjerovanju u Boga kao čovjeku transcendentnog bića, spiritualnost se pojavljuje u samoistraživanju sebe, Bog je božansko u čovjeku, a ljudsko tijelo i priroda preuzimaju funkciju Božje kuće (68). *New Age* nudi neinstitucionalan i siguran put iz suvremene krize (74). Zato ovaj pokret nudi orijentacijske poruke: (a) vjeru u kozmičku svijest – svijest je transindividualna, a čovjek je akcidencija kozmičke svijesti; (b) religijsko–duhovnu vjeru u transcendenciju putem transformacije »ja« i transcendencije vlastitog čovjekova »ega«; (c) holistički pogled na svijet po kojemu su čovjek, priroda i kozmos prožeti jedno s drugim. (Slična shvaćanja o kozmoteandričnoj stvarnosti susrećemo kod Raimona Panikara); (d) vjerovanje u evoluciju čija je osnova transformacija čovjekove svijesti. (Ekozofija također zagovara transformaciju čovjekove svijesti, ali ne *New Age*–tehnika). Ezoteričkim tehnikama transformacije očekuje se u budućnosti »novi čovjek« koji će biti harmoničan s cjelinom (prirodom i božanstvom). Čovjek nije životinja, ali još nije Bog. Budući čovjek bit će član mističnog tijela Krist/Krišna/Buda (78).

Širenju pokreta *New Age* pridonijela je erozija ideje napretka karakteristična za 18. stoljeće, te njegova kritika u kojoj je značajno i ekološko uporište. Tako Robert Spaemann kaže da je ekološka svijest dovela u pitanje ostvarenje projekta moderne s progresivnim porobljavanjem prirode u kojoj se gubi povezanost misli o »napretku« i »nadi«; napredak je postao plural, povećava se neznanje a znanost

nije orijentacijska kulturna moć (70). Sekularne ideologije kao nasljeđe 19. stoljeća izgubile su svoju snagu, a ni marksizam nema više poticajne snage (70). Sve je to povećalo nesigurnost u budućnost i »primorava« Crkvu i kršćanstvo na kritičku samorefleksiju. Nasuprot personalnom Bogu u kršćanstvu, ezoterici ga shvaćaju kao apersonalni kozmički univerzum. Oni »ne vjeruju« u život poslije smrti, nego »znaju« da postoji.

U neutralnoj državi »religijske slobode« – pravo na javno proklamiranje poslanja, na društvenu akciju u religijskoj misiji – povećavaju mogućnost religijske ponude, čime se otvara pitanje budućeg puta kulture i društva, odnosno pitanje, koja slika čovjeka i svijeta će biti kulturno moćna? Hoće li u kršćanstvu očuvano znanje o čovjeku ponovno zadobiti snagu ili će proces erozije biti definitivn (102)?

U trećem dijelu knjige pod naslovom **Religija, politika i etika u liberalnoj ustavnoj državi** (103–152 str.) također su tri poglavlja: *Totalitarizam i politička religija, Bog u temeljnom zakonu (Grundgesetz): Bog, koji nikomu ne pripada* i *Čovjek kao 'osoba'. Približavanje temeljnim pitanjima bioetike*. Küenzlen piše o ideologiji kao sekularnoj religiji, političkom mesijanizmu i sakraliziranju politike, što se uklapa u argumentaciju njegove teze o tome da je 20. stoljeće završilo kao stoljeće ideologija. Misli na nacionalizam, socijalizam i komunizam, nacionalsocijalizam i fašizam u čije ime su vođeni ratovi i provođen teror u društvu. »Sekularna religija« shvaćena je u smislu »funkcionalnog ekvivalenta« religiji (105). U njoj se razvija fascinacija vlastite povijesti i sudbine, a osnova toga je imanentno vjerovanje u napredak koji se zbiva kao kvalitativno napredovanje ljudske povijesti. Povijest je čovjekom sustavno uspostavljeni napredak. Povijest spasa u sekularnoj religiji zbiva se u političkom procesu djelovanja aktera. »Sreća čovječanstva« ključna je dogma političkog mesijanizma koja se ostvaruje u »programu revolucije« kao

»religije revolucije«, koja kao moderna revolucija (ne znači puč, ustanak) predstavlja program sekularne teologije (107). Revolucionari su novi sekularni svećenici, monasi – politički mesije. Podsjeća na Hitlerov govor u kojemu povijest naziva »božicom« koja će ga osloboditi, na Goebbelsov dnevnik u kojemu govori o »novom carstvu« i »novom čovjeku« u koje »vjeruje«, te na Marxovo afirmativno shvaćanje povijesti kao rješenja.

Za sekularnu ideologiju i političko mesijanstvo karakteristično je »sakraliziranje politike«. To se zbiva sekulariziranim ritualima, liturgijom, svečanostima itd. Primjerice, obilježavanje poznatih datuma iz prošlosti kao kalendar značajnih dana. Revolucionari se obožavaju kao sveci. Postaju novi bogovi, nove ikone, iz čijih grobova ustaju »nepersonalne moći«: klasa, nacija, rasa, proletarijat, domovina, čovječanstvo, jednakost, sloboda itd. (113) Sakralizacija u totalitarnim sustavima postaje instrument terora, a sakralizirana politika korelat sekularno-religijskog nasljeđa. Tako odmah poslije Francuske revolucije (1793. g.) crkva Notre dame postaje »hram filozofa«, dok su se u ostalim crkvama utemeljili »hramovi razuma«. Moto revolucije je: sve razoriti da bi se sve iznova stvorilo!

Sakralizacija politike moderne je izraz nastanka religijske dimenzije politike koja izrasta u autonomnu institucionalnu sferu. Citirajući Emilia Gentilea, sakralizacija nastaje ako: (a) postoji primat svjetovnog, kolektivnog jedinstva koje se stavlja u središte sustava uvjerenja i mitova, a koji određuje što je dobro a što loše; (b) postoji formalizirani kodeks etičkih i socijalnih zabrana koji povezuje pojedinca i kolektiv; (c) akteri (borci) tvore »zajednicu izabranih« čija se aktivnost doživljava i interpretira kao mesijanska s ciljem spasenja; (d) se razvija »politička liturgija« sa sakraliziranim slikama i kultovima kao »sveta povijest (113/114). »Samokritika« u takvoj »sekularnoj religiji« – kao što pokazuje povijest političkih

procesa i pogubljenja – je »sekularno–religijsko kajanje«.

U posebnom odjeljku, glede pitanja religije i politike, Küenzlen daje nekoliko usporedbi Europe i SAD–a. U SAD–u je religija ostala određujuća snaga. Iako u toj zemlji nije bila poznata »narodna crkva« (*Volkskirche*) kao u Njemačkoj, u njoj je nastala »ponarodnjena crkva« koju su doseljenici oblikovali odvajajući »odozdo« državu i crkvu. Za SAD je karakteristična (po Robertu L. Bellahu) »civilna religija«, pa se kratko (prema Philipu Hammondu) rezimiraju njezina obilježja: postoji jedan Bog; njegova volja je vidljiva u procesu demokratskih izbora; Amerika je najjače Božje oruđe u povijesti; nacija je najvažniji izvor identiteta Amerikanaca (133/4). Amerika je američki Izrael u koji su (iz Europe) došla djeca Božja, koja je razvila političko–religijsku kulturu sjećanja (primjerice, Dan zahvalnosti, Deklaracija o neovisnosti); Konstitucija je sveti spis američke svete povijesti, a George Washington kao od Boga izabrani Mojsije koji izbjavljuje narod od tiranije, itd.

Ono što autor ne tematizira jest pitanje je li s nestankom ideologija (koje uzima za primjer) nestala i sekularna religija, ili se sekularna religija oblikuje u nekoj drugoj ideologiji? Je li američka civilna religija (za svijet) možda svojevrsna sekularna religija kao oblik političke religije sa sakralizacijom kolektivnih obilježja, iako se uglavnom shvaća kao oblik političke kulture? Ima li u Europi ili u Njemačkoj obilježja civilne religije, itd. To naravno ne umanjuje autorovu argumentaciju o odnosu politike i religije i tezu o problemu budućnosti europske kulture zbog smanjene kulturne moći kršćanstva.

U trećem poglavlju problematiziraju se aktualna pitanja iz bioetičkog diskursa u kontekstu njemačkog zakonodavstva.

Četvrti dio *Religija – funkcija društva?* ima dva poglavlja: *Suprotnost koja ostaje (bleibende): religija u sociologiji Maxa Webera i Emila Durkheima* i *'Korisnost'*

religije: granice i opasnosti teorije religije i njezina kršćansko–teološkog sjedinjenja (Vereinnehmung). U njemu Küenzlen ukazuje na dva različita pristupa dvaju klasika sociologije i sociologije religije – Emila Durkheima i Maxa Webera, koji su u svojem pristupu imali i različita povijesno–kulturna stanja, odnosno nasljeđa i za koje religija nije bila akcidentalni, nego konstitutivni problem sociološkog mišljenja. Njihovi pristupi su različiti i ostaju kao trajna sučeljena mišljenja.

Za Durkheima – koji piše najprije o društvenoj podjeli rada, a tek kasnije o elementarnim oblicima religijskog života – bitna je tradicija prosvjetiteljskog racionalizma, primjetan utjecaj A. Comtea. Religija je neodvojiva funkcija od društva. Ona je vječna u društvu, kojemu služi kao nadpersonalna, integracijska veličina. Bogovi dolaze i odlaze, a religija ostaje. Simbolizira moć društva nad pojedincem. Društvo kao »sveto« treba simbole sakralizacije pa u religiji slavi samoga sebe, a religija zadovoljava potrebu društvene solidarnosti. Nju može zamijeniti znanost kao sustav vjerovanja, osobito sociologija koja (u Comteovskoj tradiciji) postaje i znanost o moralu.

Weber polazi od teze (163) da zapadni racionalitet nije jedini i za sebe racionalitet, niti se razvija kao supstancijalni racionalitet. Religija nije nešto aracionalno, nego ima svoj racionalitet i dinamiku. Tom dinamikom racionaliteta religija može biti utjecajna snaga povijesnog razvoja. Nije racionalizam autonomnog razuma određivao put u modernu, nego racionalna etika. Novovjekovni racionalitet, koji je zaposjeo sva područja kulture, nije objašnjiv bez utjecajne religijske životne snage. Pokretači ljudske djelatnosti nisu slika svijeta i ideje, nego interesi i potrebe. Za Webera znanost ne može utemeljiti socijalni poredak, ni moral, niti zamjenjuje religiju u povijesnoj sukcesiji kao u Durkheimovu shvaćanju.

Peti, najkraći dio, nosi naslov *Izgleđi (Ausblicke)*; (181–205 str.). Ovaj dio knjige nije pisan kao zaključno razmišljanje o prethodno raspravljanim pitanjima, nego Küenzlen tematizira nekoliko pitanja koja se postavljaju u budućnosti o temi »religija«. U tri kratka odjeljka autor iznosi svoja razmišljanja najprije o temi *Budućnost kršćanstva kao pitanje budućnosti Europe*. Zastupa tezu o povratku religija koje će imati ponovno značajne utjecaje u društvu. Za njega nije ključno pitanje povratak religije niti budućnost religije – kršćanstva, nego pitanje budućnosti europske kulture kojoj je kršćanstvo tijekom povijesti davalo bitan pečat s vrijednostima: bog, sloboda, besmrtnost. Slabljenje kršćanstva može značiti problem kulturne svijesti, jer društvo živi i od ideja, slika čovjeka i svijeta. Za mnoge je kulturna povijest, pa tako i predodžbe o kršćanstvu i njegovu utjecaju, postala »strana«, rezidualna kategorija. U tom kontekstu upozorava na Nietzscheovu temu o »uboju Boga« u njegovu aforizmu s čovjekom koji lampašem traži Boga. Nietzsche je upozorio da su s tim povezani veliki kulturni gubici »najsvetijeg i najmoćnijeg«, što simbolično izražava pojmovima »more« (metafizička dubina), »horizont« (kulturni oblik) i »Sunce« (duhovni centar). Nietzsche zapravo ukazuje na pitanje kako izgleda budućnost kulture ako je njegova izvorna religija izgubila utjecajnu snagu.

U drugom odjeljku *Vrijeme Allaha* problematizira pitanje utjecaja islama na kulturu u Europi i Njemačkoj s obzirom na činjenicu sve brojnije islamske imigracije. Prihvaća religijski pluralizam i dijalog, ali upozorava na supstancijalnu ulogu islama, po kojoj je islam borbena religija (Sura 9, stih 29) u kojoj su hidžra (migracije) i džihad (sveti rat) međusobno povezani i tvore središte islamske misije. Podsjeća na M. Weberovu tipologiju nositelja i »propagatora« svjetskih religija, po kojoj je, primjerice za islam ratnik simbol koji pokorava svijet. Ne bavi se pitanjem funda-

mentalizma, niti pitanjem što će biti s islamom i islamizacijom u Europi, nego s Europom. Dijalog ima svoje granice, katkada je »slijep« jer se ponekad s njim širi netolerancija. Zato i kršćanska Crkva mora preispitati svoju spremnost za novi realitet.

Trećim odjeljkom pod naslovom *Otvorena pitanja* završava Küenzlen svoju knjigu. Ponovno ističe gubitak »životne moći« (*Lebensmacht* – M. Weber) kršćanstva i »ostarjelost« sekularnih bogova moderne i pita iz kojih ćemo duhovnih snaga i izvora ići u susret novim izazovima. Europa je danas pred novim kulturnim samoosvješćenjem (200), samo je pitanje je li na to spremna, pa kaže: »Mogu preživjeti samo one kulture koje znaju tko su i koje trajno nisu izgubile vjeru u same sebe« (201). Na kraju radikalizira pitanje određujuće slike čovjeka koja nam se prezentira: čovjek koji, na tragu moderne, može ispuniti san da sam istodobno postane svoj tvorac i stvorenje, vječno mlad; ili slika o konačnosti i nesavršenosti čovjeka, čije je savršenstvo u njegovoj nesavršenosti koja treba Boga.

Iako je o temi »povratka religija« mnogo pisano, Küenzleova knjiga zanimljiva je po tome što taj fenomen problematizira u kontekstu pitanja o kulturnim perspektivama Europe koje vezuje za slabljenje utjecaja religijskih korijena europskog kršćanstva kao uporišta oblikovanja slike čovjeka i svijeta, za slabljenje procesa sekularizacije i za utjecaj drugih religija u Europi. Naravno, pretpostavljajući da religija ima značajnu ulogu kulturnog utjecaja i oblikovanja kulture. Autor se ne bavi samim procesom i statističkom argumentacijom, nego jasno formulira svoju tezu, koju varira u pojedinim dijelovima knjige na sličan način. (Knjigu u osnovi čine doradani i prerađeni objavljeni tekstovi, što ne umanjuje njezine poticaje razmišljanju). Ne bavi se pitanjem sudbine kršćanstva niti fenomenom povratka religija kao takvim, nego pitanjem osvjetljavanja mogućih alternativa u dugoročnoj europskoj

recenzije i prikazi

kulturnoj perspektivi, koje na kraju knjige posebno naznačuje kao smjer nastavka u razmišljanja.

Küenzlen polazi od teze o povratku religije u uvjetima sekularizirane Europe. Tu tezu zastupaju i drugi autori. Tako P. Berger piše o pogreškama teorije sekularizacije, jer je svijet religiozniji nego ikada do sada. Ali ne samo da je došao kraj sekularnih ideologija dvadesetoga stoljeća kao »zamjenskih religija« i da se ponovno vraćaju religije na društvenu scenu, nego Küenzlen ističe tezu i konkretnije očekivanje od novog tendencijskog stanja: da će svjetske religije u 21. stoljeću ponovno

zadobiti moć u tri područja: moć u vođenju života, postat će jamstva kulturnog identiteta i postat će religijskopolitičke snage oblikovanja (181). Zato je relevantno pitanje utjecaja drugih (»kolonizirajućih«) religija u europski kulturni prostor i europsku kulturu kao bitnu za njezin identitet.

Küenzleova knjiga bit će zanimljiva ne samo sociolozima religije, nego i onima koji se bave pitanjem europske kulture, kulturnog identiteta i odnosa religije i politike.

Ivan Cifrić