

Univerzitet u Sarajevu  
Filozofski fakultet  
Odsjek za sociologiju

**Sociologija religije Hansa Mola**  
ZAVRŠNI MAGISTARSKI RAD

Kandidat:  
Alma Džehverović

Mentor:  
Doc. dr. Tomislav Tadić

Sarajevo, 2022.

## SADRŽAJ

ABSTRACT .....	2
1. UVOD .....	3
1.1 Područje istraživanja .....	3
1.2 Istraživačka hipoteza i ciljevi rada.....	4
1.3 Metodologija i teorijski okvir .....	5
2. SOCIOLOGIJA RELIGIJE: KRATKA POVIJEST .....	8
2.1 Uvod .....	8
2.2 Izazovi skiciranja metodoloških granica novonastale sociološke discipline .....	10
2.3 Ishodišta sociološkog razumijevanja religije: osvrt na “sekularizacijsku hipotezu” .....	15
2.4 Sociologija religije na razmeđu paradigmi .....	20
3. SOCIOLOGIJA RELIGIJE HANSA MOLA: TEORIJSKE KOORDINATE IDENTITETSKE TEORIJE RELIGIJE .....	27
3.1 Uvod .....	27
3.2 O ključnim kategorijama identitetske teorije religije .....	29
3.3 Identitetska teorija religije u kontekstu teorija o religiji: tačke konvergencije i divergencije .....	37
3.4 U susret “novim” religijskim oblicima: identitetska teorija religije kao nova paradigma za sociologiju religije .....	44
4. IDENTITETSKA TEORIJA RELIGIJE: PUTOVI KA RAZUMIJEVANJU “FUNKCIONALNIH EKVIVALENATA” .....	49
4.1 Uvod .....	49
4.2 Osvrt na problem “intersekcije religije, kulture i politike”: nova izvorišta identifikacije .....	50
4.3 (Ne)prisutnost identitetske teorije religije u bh. sociološkim krugovima: osvrt na dosadašnje radove .....	58
5. UMJESTO ZAKLJUČKA: DOSEZI IDENTITETSKE TEORIJE RELIGIJE .....	63
BIBLIOGRAFIJA .....	65

## ABSTRACT

Predmet ovog rada čini razmatranje sociologije religije Hansa Mola koja je unutar socioloških krugova poznata još pod nazivom “identitetska teorija religije”. Cilj rada je, na temelju analize i kritičkih postavki “identitetske teorije religije” pokazati doprinose i suvremene dosege sociologije religije Hansa Mola. U cilju osvjetljavanja suvremenih društvenih konstelacija koje nužno impliciraju prisutnost religije u “javnoj sferi” u radu se dokazuje plauzibilnost i znanstvena upotrebljivost identitetske teorije religije u analizi religije i njene veze sa identitetom, politikom i kulturom. Sukladno kazonom, u radu pokazujem da se sociologija religije Hansa Mola *in toto* treba posmatrati i razumijevati u njoj svojstvenom interpretativnom dijapazonu. U tom smislu, Hans Molova sociologija religije izjednačena sa sintagmom “identitetska teorija religije” ne predstavlja tek jednu inovativnu platformu za razumijevanje religije kao “sakralizacije identiteta”; istu je potrebno razumijevati u kontekstu njenog metodološkog i paradigmatškog značaja za sociologiju religije u cijelosti. Iz tog razloga u radu su istaknute teorijske koordinate sociologije religije Hansa Mola koje istu smještaju u tačku presijecanja socioloških, antropoloških i sekularizacijskih teorija religije. *Inter alia*, u radu se analiziraju makro-sociološki aspekti religije kao “društvene činjenice” čije polje djelovanja, kako je to kazao jedan od pionira sociologije religije, “prelazi granice čovjekovog općenja sa božanskim” (Durkheim).

**Ključne riječi:** religija, identitet, sakralizacija identiteta, funkcionalni ekvivalenti, političke religije, sekularizacijska hipoteza, sekularizacijska debata

# 1. UVOD

## 1.1 PODRUČJE ISTRAŽIVANJA

Rad koji se nalazi pred čitaocem bavi se analizom i tematiziranjem osnovnih teorijskih postulata sociologije religije Hansa Mola, te analiziranjem i razumijevanjem najznačajnijih teorija religije klasičnog i suvremenog sociološkog kanona koje su utrle put i dale doprinos skiciranju, te mapiranju teorijskih i metodoloških granica “identitetske teorije religije”. K tome, u cilju elaboriranja suvremenih doprinosa i teorijskih dosega sociologije religije Hansa Mola unutar rada, između ostalog, tematiziraju se problemi koji se tiču razumijevanja religije unutar suvremenih društvenih konstelacija.

U tom smislu, rad unutar prethodno definiranog područja istraživanja hvata se u koštac sa pitanjima koja se tiču razumijevanja religije kao relativno autonomne “društvene figuracije” (Norbert Elias, 1971), njene uloge u suvremenom društvu, te vezama koje ista tvori, na ravni konstitucije identiteta, sa drugim relativno autonomnim društvenim fenomenima kao što su kultura, ideologija i politika. Sukladno implikacijama koje proističu iz prethodno kazanog nužno je da naglasimo da ovako relativno široko definirano područje istraživanja pred istraživača postavlja svojevrsan istraživački imperativ. Istraživački imperativ kojem smo mi nastojali udovoljiti prvenstveno se ogleda u zahtjevu za kontekstualiziranim razumijevanjem nastanka i razvoja identitetske teorije religije koja, u jednu ruku, nastaje unutar socio-znanstvenog raskola koji je unutar socioloških akademskih krugova poznat kao “sekularizacijska debata”. Prema tome, ne samo da se unutar rada, u sklopu definiranja teorijskih koordinata sociologije religije Hansa Mola, dovode u pitanje određene ustaljene pretpostavke discipline kao što je “sekularizacijska hipoteza”, nego se i pokazuje da je naše razumijevanje toga *što religija jeste* u mnogome ograničeno zastarjelim znanstvenim paradigmama.

S obzirom na uvriježeno mišljenje da se religija kao predmet sociološke analize, posebice u kontekstu klasičnog sociološkog diskursa i “zombi kategorija” sekularizacijskih teorija, često tretira kao efemeran društveni fenomen koji, u srazu sa neizbježnom modernizacijom društvenog svijeta, je predodređen da nestane ili, u krajnjem slučaju, napusti javnu sferu; rad nastoji da istakne nekongruentnost znanstvene paradigme razumijevanja religije i suvremenih društveno-historijskih konstelacija čiji je religija imanentni dio. Samim time, u radu je izvršena ne samo analiza uloge religije unutar suvremenih društava, te

višestrukih figuracija koje ona stvara zajedno sa drugim relativno autonomnim fenomenima kao što su kultura i politika, nego ujedno i elaboracija razumijevanja varijeteta oblika u kojima religija ili *ono religijsko* figurira. Dakle, rad kroz kritički osvrt na neplauzibilne, znanstveno neupotrebljive konceptualne mreže klasičnih sekularizacijskih teorija i analizu suvremenih kulturnih, te socio-političkih konstelacija u biti ukazuje na znanstveni potencijal identitetske teorije religije, te nastoji ukazati na postojanje sveprisutne “sakralizirajuće tendencije” (Andrew Greeley) unutar društva.

## 1.2 ISTRAŽIVAČKA HIPOTEZA I CILJEVI RADA

Osnovna istraživačka hipoteza rada, s obzirom na relativno široko definirano područje istraživanja, sadržana je u sljedećoj tvrdnji:

*Hans Molova sociologija religije predstavlja “novu paradigmu za sociologiju religije”, te u skladu s tim, sociološki relevantno, te znanstveno upotrebljivo oružje u iluminaciji činjenice da religija predstavlja imanentni dio kako kulturnih, tako i suvremenih socio-političkih konstelacija koje nužno impliciraju prisutnost religije u “javnoj sferi”.*

U tom smislu, evidentno je da se jedna od osnovnih pomoćnih pretpostavki koje su vodile formuliranju prethodno definirane osnovne istraživačke hipoteze rada tiče razumijevanja stanja sociologije religije prije i poslije tzv. sekularizacijske debate. Radi se o tome da se novoetablirana sociološka disciplina čiji je osnovni zadatak, u najširem smislu, da ponudi odgovor na pitanje “što to religija jeste” i “što to religija čini”, ubrzo našla u nezavidnom položaju. Raskol koji je nastao unutar socioloških krugova polarizirao je akademsko tijelo na zagovornike *sekularizacijske hipoteze* zasnovane na pretpostavci da procesi modernizacije nužno vode ka sekularizaciji, te, s druge strane, na sociologe, poput Hansa Mola, koji su nastojali revidirati zastarjeli koncept sekularizacije u svjetlu suvremenih konstelacija koje su nepobitno svjedočile o “povratku religija”. Međutim, ono što je važno naglasiti jeste činjenica da se sociologija religije suočavala ne samo sa “povratkom potisnutog”, nego sa nastankom i razvojem novih religijskih oblika. Stanje u disciplini tijekom pedesetih godina XX stoljeća i nemogućnost sociologije religije da eksplicira i u konceptualne okvire sociološke analize obuhvati “iznenadnu” ekspanziju religije ili bolje kazano *onog religijskog*, te promjene unutar prirode religioznosti; predstavljale su svojevrsnu okosnicu projekta revidiranja znanstvene paradigme sociologije religije.

Upravo u svjetlu prethodno kazanog i sukladno postavljenoj istraživačkoj hipotezi, potrebno je izvršiti formulaciju ciljeva rada koji su, po prirodi ovog istraživanja, višestruki:

- predstaviti konciznu teorijsku analizu promjena koje su se desile na teorijskom i metodološkom planu sociologije religije;
- pokazati doprinose i suvremene dosege identitetske teorije religije u kontekstu njenog metodološkog i paradigmatškog značaja za sociologiju religije u cijelosti;
- na temelju analize imanentne prisutnosti religije u “javnoj sferi”, pokazati plauzibilnost i znanstvenu upotrebljivost identitetske teorije religije u analizi religije i njene veze sa identitetom, politikom i kulturom;
- u svjetlu kritike sekularizacijske hipoteze ukazati na nastanak novih religijskih oblika koji nisu svodivi na tradicionalne monoteističke religije, a tiču se prvenstveno “sekularnih religija”;
- pokazati kako religija funkcionira kao “mehanizam sakralizacije identiteta” na temelju analize sekularnih religija;
- ukazati na (ne)prisutnost identitetske teorije religije u bh. sociološkim krugovima i ponuditi kratki osvrt na dosadašnje radove.

### 1.3 METODOLOGIJA I TEORIJSKI OKVIR

Ideje i teorijske elaboracije iznesene u ovom radu smještene su prvenstveno u metodološki i teorijski okvir Hansa Mole sociologije religije. U tom smislu, sociologija religije Hansa Mola koja se u užem smislu može izjednačiti sa sintagmom “identitetska teorija religije” predstavlja svojevrsnu eksplanatornu matricu koja je korištena u određenim teorijskim pasażima ovog rada – napose u četvrtom strukturalnom dijelu naslovljenom kao *Identitetska teorija religije: putovi ka razumijevanju “funktionalnih ekvivalenata”* – a koji se tiču našeg razumijevanja religije koje se nadaje kao neodvojivo od razumijevanja metamorfoza *onog religijskog*, njene uloge u suvremenom društvu, te vezama koje ista tvori sa drugim relativno autonomnim društvenim fenomenima kao što su kultura, ideologija i politika.

Međutim, u svjetlu prethodno kazanog, nužno je naglasiti da rad koji se nalazi pred čitaocem ne pada pod teorijski i metodološki jaram jedne eksplanatorne matrice i jedne teorije religije kao što je npr. identitetska teorija religije. Drugim riječima kazano, rad, iako njegovu polaznu osnovu u mnogome čini sociologija religije Hansa Mola, ne predstavlja monolitnu i

jednodimenzionalnu teorijsku strukturu koja je ograničena hermetičnim znanstveno-metodološkim normativima “jednog djela”. Čak i letimičan pogled na tematske jedinice rada otkriva interdisciplinarni karakter koji je osobit prvenstveno za sociologiju religije Hansa Mola, zatim za sam rad čija je elaboracija izvedena na istom stvaralačkom bedemu – drugom istraživalačkom imperativu ovog rada koji se odnosi na načelo interdisciplinarnosti.

U tom smislu, rad sociologiju religije Hansa Mola – u cilju elaboracije ne samo teorijskih koordinata identitetske teorije religije, nego i suvremenih implikacija, dosega, te isticanja njenog istraživalačkog i znanstvenog potencijala – smješta u okvir socioloških i antropoloških teorija religije sa nastojanjem da eksplicira i dopuni teorijska promišljanja religije iz perspektive sociologije religije Hansa Mola, te ukaže na latentne izvore identitetske teorije religije. Interdisciplinarni karakter rada dolazi posebno do izražaja upravo u pomenutoj potrazi za latentnim izvorima identitetske teorije religije i nastojanju da se *dokaže* da sociologija religije Hansa Mola predstavlja svojevrsan teorijski opus, čiji su fragmenti protkani filigranskim nitima širokog spektra antropoloških i socioloških teorija, koji je plauzibilan za analizu religije ili onoga što se u širem smislu neodređeno imenuje “onim religijskim”.

Varijiteti teorijskih pristupa razumijevanja religije, koji su direktno ili indirektno, utjecali na misao Hansa Mola i skiciranje nacрта za identitetsku teoriju religije pažljivo su izloženi u okvirima stranica ovog rada. Iako Hans Mol u svom kapitalnom djelu koje predstavlja odu identitetskoj teoriji religije, a koje nosi naziv *Identity and the Sacred: Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion* (1976), ističe tek neke od teorija religije i tek neke od teoretičara koji su se bavili razumijevanjem religije – bilo da se radi o Davidu Martinu i njegovom razumijevanju (ne)upotrebljivosti koncepta sekularizacije, Eliadeovoj fenomenologiji religije, ili pak Rudolfu Ottu i njegovom razumijevanju religije kao *onog svetog* etc. – postoje i skriveni izvori njegove misli koje on neposredno ne priziva u svojim djelima, a napose u već spomenutom kapitalnom djelu njegove sociologije.

Međutim, sama Molova konceptualizacija religije kao “mehanizma sakralizacije” i antropološka baština Molovog djela govore nam upravo o tim “drugim”, latentnim i neposrednim izvorima identitetske teorije religije koji su nama od krucijalne važnosti za razumijevanje religije i njenih mnogostrukih lica i uloga koje ista igra u suvremenim društveno-povijesnim konstelacijama, a unutar kojih ista može da figurira u obliku “sekularnih religija” ili pak u obliku onoga što neki autori nazivaju “konvergentnim političkim religijama” (Tomislav Tadić, 2021), drugi “kolektivističkim religijama” (Slavica Jakelić, 2016), a neki

jednostavno ekspliciraju igrom “mythosa i logosa” koja eksplicira usud religije koji se manifestira u jedinstvenoj svezi religije i (političke) moći (David Martin, 2014).

Upravo na tragu prethodno kazanog, dolazimo do jednog od latentnih izvora identitetske teorije religije<sup>1</sup>, no, ujedno i jednog segmenta eksplanatornog i metodološkog okvira ovog rada, kojeg čini *politička antropologija* zajedno sa njoj svojstvenim kategorijalnim aparatom koji, kako će to pažljivi čitalac uočiti, nije nepoznat ovom radu. U teorijskim pasažima koji čine strukturalno tijelo četvrtog teorijskog segmenta ovog rada, a u kojem se nastoji implementirati identitetska teorija religije u analizi religije i prethodno spomenutih mnogostrukih figuracija kojima ista figurira unutar suvremenih socio-političkih konstelacija, pokazano je kako se eksplanatorna moć teorijskih matrica identitetske teorije religije – na ravni razumijevanja konstitucije kolektivnog identiteta – maksimizira primjenom postulata i načela političke antropologije.

Sukladno prethodno kazanom, evidentno je da razumijevanje jednog kompleksnog teorijskog programa kakav je Hans Molov nacrt za identitetsku teoriju religije iziskuje – samoj sociologiji religije Hansa Mola svojstven – interdisciplinarni karakter, mrežu teorijskih okvira i metoda istraživanja koje smo koristili u izradi ovog rada (a od kojih izdvajamo metod konceptualne analize, te metod analize sadržaja relevantnih socioloških i antropoloških teorija i literature). U tom smislu, potrebno je naglasiti da je teorijski okvir izrade ovog rada određen i definiran sukladno relativno autonomnom karakteru sociologije religije i načelu interdisciplinarnosti.

U svjetlu prethodno kazanog i u sjeni onoga što slijedi, želimo kazati da stvaralački bedem ovog istraživačkog rada, izuzev ljubopitljivosti i “sociološke imaginacije”, u mnogim aspektima čini misao jednog od osnivača sociologije koja nam kazuje o tome da “ne možemo u potpunosti razumjeti znanost ako ne razumijemo njenu prošlost” (Auguste Comte).

---

<sup>1</sup> Na ovom mjestu potrebno je naglasiti, u vidu fusnote, da je upravo naše razumijevanje sociologije religije Hansa Mola u raznolikim interpretativnim ključevima prethodilo potrazi za latentnim izvorima identitetske teorije religije. U tom smislu, isticanje navedenih latentnih izvora identitetske teorije religije, kao što je (sukladno našem izlaganju) naslijeđe političke antropologije nema za cilj da istakne datu tezu kao pretpostavljenu autobiografsku činjenicu. Čitaocu izvornog Molovog djela poznato je da Mol unutar studije *Identity and the Sacred* (1976) direktno ne evocira načela političke antropologije, niti se bavi razumijevanjem političkih aspekata religije (i *vice versa*); njegov cilj je skiciranje nacrta za identitetsku teoriju religije. Međutim, ta činjenica ne umanjuje znanstveno-upotrebnu vrijednost identitetske teorije religije u analizi političkih aspekata religije, te veza koje ista ostvaruje sa politikom, kulturom i ideologijom. Mi nastojimo pokazati kako identitetska teorija religije u teorijskoj simbiozi sa političkom antropologijom (čiji postulati nisu nepoznanica sociologiji religije Hansa Mola) predstavlja plauzibilan eksplanatorni okvir za analizu religije i onih višestrukih figuracija u kojima ona figurira.



## 2. SOCIOLOGIJA RELIGIJE: KRATKA POVIJEST

### 2.1 UVOD

Muhamed Filipović, u sklopu predavanja za studente doktorskog studija iz sociologije, koje je održano tijekom zimskog semestra 2015. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, a u kontekstu razmatranja problema utemeljenja sociologije kao nauke, kazuje sljedeće:

“Mi obično prihvatamo nauku onakvu kakva nam se nudi u datom momentu i njenom aktualnom trenutku, s pretpostavkama, definicijama i metodama rada, koji u njoj u tom momentu vrijede, ne pitajući se za one dublje teorijske, ontološke, spoznajno-teorijske i epistemološke temelje na kojima dana znanost stoji i iz kojih se razvijala. [...] Iz određenih razloga je moguće reći da je upravo u sociologiji potreba za stalnim osvrtom na probleme njenog utemeljenja važnija nego u nekim drugim naukama, budući da predmet mnogih nauka predstavlja određenu vrstu neposredno ponudene i iskustvu raspoložive datosti koja se odlikuje stabilnim fenomenološkim evidencijama i ne podliježe tolikim historijskim promjenama kao što je to karakteristično za ljudsko društvo koje je grosso modo predmet istraživanja sociologije kao nauke” (Filipović, 2015: 7)

Upravo u svjetlu prethodno navedenog citata, postaje jasno zašto svaki poduhvat razumijevanja utemeljenja sociologije ili konstitucije jednog određenog teorijskog sistema unutar subdiscipline sociološke znanosti – kao što je identitetska teorija religije Hansa Mola – nužno uključuje propitkivanje onih dubljih spoznajno-teorijskih, ontoloških i epistemoloških temelja iz kojih se sama sociologija (a to ovdje implicitno znači sociologija religije) razvijala. Iz tog razloga i u želji da se udovolji imperativu istinskog razumijevanja sociologije religije Hansa Mola uvodne stranice ovog rada posvećujemo analizi spoznajno-teorijskih i epistemoloških temelja i onih struja mišljenja unutar sociologije religije u okviru kojih će se konstituirati teorijski sistem Hansa Mola i njegove “identitetske teorije religije”.

Sociologija religije Hansa Mola, u tom smislu, pojavljuje se kao teorijski sistem neodvojiv od šireg znanstvenog polja u kojem se misao Hansa Mola profilirala. Iz tog razloga smatramo da cilj kojem ovaj rad stremlji – definiranje teorijskih koordinata sociologije religije

Hansa Mola i ukazivanje na istraživalački potencijal identitetske teorije religije – ne može biti ostvaren bez smislaonog razumijevanja *backgrounda* unutar kojeg je konstituirana identitetska teorija religije. Upravo iz tog razloga naše razumijevanje temeljnih odrednica “kratke povijesti” sociologije religije koje započinje sa poglavljem naslovljenim kao *Izazovi skiciranja metodoloških granica sociologije religije* ima za cilj da nastanak i razvoj sociološke perspektive o religiji kontekstualizira u širi okvir teorija o religiji i onih tradicija mišljenja koje su nastojale eksplicirati jedan takav kompleksan društveni fenomen. Pokazuje se kako izazovi i prepreke koje stoje pred sociologijom religije – a tiču se prvenstveno jednoznačnog definiranja njenog predmeta istraživanja – nastaju kao rezultat postojanja različitih perspektiva i tradicija mišljenja o religiji, unutar kojih je sociologija religije konstituirana kao posebna sociološka disciplina.

Drugo poglavlje, prateći tok misli izloženih u prvom poglavlju, vodi nas u potragu za ishodištima sociološkog razumijevanja religije. U tom smislu, poglavlje naslovljeno kao *Ishodišta sociološkog razumijevanja religije: osvrt na “sekularizacijsku hipotezu”* pokazuje kako su neke od tradicija promišljanja pitanja o religiji, a napose one nastale u svjetlu prosvjetiteljstva i skepticizma, utrle put ka konstituciji prvobitne sociološke matrice razumijevanja religije. Radi se o tome da su prethodno pomenute tradicije, izložene u okviru prvog poglavlja, umnogome odredile suvremenu perspektivu discipline koja je konstituirana na epistemološko-ontološkim temeljima *sekularizacijske hipoteze*. U datom dijelu ovog rada elaborirane su osnovne postavke sekularizacijske hipoteze, te, u svjetlu kritike iste koja nastaje u okviru sociološkog raskola koji nam je poznat kao *sekularizacijska debata*, ukazano je na ukorijenjenost sekularizacijske hipoteze u modernističkim epistemološko-ontološkim postavkama.

Kritika upućena sekularizacijskoj hipotezi predstavlja fundamentalnu trajektoriju teorijskih elaboracija iznesenih u trećem poglavlju ovog rada. Unutar poglavlja koje nosi naziv *Sociologija religije na razmeđu paradigmi* analizirani su neki od pravaca sociologije religije koji nastaju nakon raskola unutar discipline prouzrokovanog sekularizacijskom debatom. U cilju što jasnije i konciznije analize promjena koje su se desile na metodološkom planu sociologije religije, teorijski programi koji su nastojali revidirati “zastarjelu” znanstvenu paradigmu, klasificirani su u tri struje mišljenja. Jedan od analiziranih teorijskih programa, odnosno pokušaja da se skicira nacrt za novu paradigmu sociologije religije, jeste sociologija religije Hansa Mola.

## 2.2 IZAZOVI SKICIRANJA METODOLOŠKIH GRANICA SOCIOLOGIJE RELIGIJE

Konstituiranje sociologije kao zasebne znanstvene discipline sa svojim predmetom i metodološkim okvirom istraživanja neodvojivo je od konstituiranja sociologije religije kao zasebne sociološke poddiscipline koja smjera konstrukciji teorija plauzibilnih za socioznanstvenu analizu religije kao specifičnog sociološkog i društvenog fakticiteta. U tom smislu, nedaće koje su pratile sociologiju u procesu njenog utemeljenja kao znanosti, a koje se napose tiču detektiranja jednoznačne definicije predmeta njenog istraživanja, ujedno zrcale izazove skiciranja metodoloških granica novonastale sociološke discipline – sociologije religije. Dakle, sociologija religije kao sociološka disciplina, poput one “matične” znanosti kojoj pripada, suočava se sa problemom definiranja vlastitog predmeta istraživanja.

Višestruki su razlozi nepostojanja univerzalne i jednoznačne definicije centralnih kategorija sociologije, ali i sociologije religije kao njene zasebne discipline. Prvenstveno, radi se o tome da izazovi koji su postavljeni pred disciplinu koja nastoji ponuditi odgovor na pitanja *što jeste religija* i *što religija čini*, zrcale nevolje svih onih društvenih i humanističkih znanosti u kojima nije moguće kalibrirati “instrument” spoznavanja, odnosno udesiti mentalni sklop istraživača (bez obzira na to da li se radi o sociologu, psihologu, antropologu, etnologu i sl.) prema određenoj pramjeri. Dodatnu poteškoću u potrazi za jednoznačnom definicijom religije predstavlja činjenica da religija, kao jedan od onih kompleksnih društvenih fenomena koji zbog svoje povijesne “sveprisutnosti”, postaje predmetom analize različitih znanstvenih disciplina. Robert N. Bellah u djelu *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (1991) s pravom ističe sljedeće:

“Sociološko proučavanje religije izraslo je i ostaje neraskidivo povezano sa mnogo širim naporima da se razumije fenomen religije, a koji su ostvarili naučnici u mnogim oblastima, posebno od osamnaestog vijeka na Zapadu, a nedavno i u drugim delovima svijeta. Teolozi, filozofi, historičari, filolozi, književni kritičari, politikolozi, antropolozi i psiholozi dali su svoj doprinos” (Bellah, 1991: 3).

Dakle, radi se o tome da sociologija sa svojim zadatkom da razumije društvo u totalitetu nije jedina koja je religiju načinila predmetom svoje analize; filozofija, fenomenologija, historija, psihologija (napose psihoanaličke teorije), etnologija, te antropologija religije samo su neke od disciplina koje su dale svoj doprinos stvaranju sveobuhvatnih obrazaca

razumijevanja religije u njenim višestrukim pojavnim modalitetima. Međutim, Robert Bellah u već citiranom djelu ističe da bez obzira na prethodno navedene varijetete polazišta razumijevanja religije – u kontekstu razumijevanja povijesnog i znanstvenog *backgrounda* socioloških studija o religiji – možemo distingvirati dvije struje mišljenja koje su u mnogome odredile i oblikovale ne samo pravce konstitucije i razvoja sociologije religije kao zasebne sociološke discipline, nego i varijetete razumijevanja religije.

“U raspletu ove izuzetno komplikovane priče bit će od pomoći da pribjegnemo pojednostavljenoj shemi koja se fokusira na dvije glavne struje intelektualnog razvoja: 'racionalističku' i 'neracionalističku' tradiciju. (Pisac se ovdje naziva 'neracionalistom' ne zato što se njegova misao smatra iracionalnom, već zato što on uzima neracionalni aspekt ljudskog postojanja kao središnji i nesvodivi.) Obje tradicije imaju korijene duboko u historiji zapadnjačke misli i analogno u mišljenju nekih ne-zapadnih kultura. U osamnaestom stoljeću došlo je do izvjesne kristalizacije navedenih tradicija, što je imalo značajne posljedice za devetnaesto stoljeće, a koje još uvijek utiču na nas u mnogim aspektima” (Ibid, 3 – 4).

Prva tradicija mišljenja, kako Bellah ističe, derivirana je iz ideološko-prosvjetiteljskih koncepcija povijesti i kao takva usko je povezana sa usponom sekularne misli i septicizma u Engleskoj i Francuskoj kroz XVII i XVIII stoljeće. Kasnije, u kontekstu lociranja latentnih ishodišta klasičnih socioloških teorija religije, će se pokazati da je *racionalistička tradicija* interpretacije fenomena religije umnogome doprinijela formuliranju onih jednostranih sekularizacijskih teorija koje su u svojim teorijskim elaboracijama anticipirale stvaranje desakraliziranog svijeta. Rane racionalističke teorije religije kao takve – teorije religije koje prvenstveno vežemo za radove socijalnih evolucionista kao što su Herbert Spencer, Auguste Comte, ali i ostali mislioci koji religiju nastojali prikazati kao svojevrsan “dinosaurski rep” naše prošlosti – predstavljaju svojevrsne eksplanatorne matrice razumijevanja religije koje su istu metaforički konceptualizirale kao “djetinjariju ljudskog uma” karakterističnu za “primitivna” stanja razvoja ljudskog duha. Unutar racionalističke struje mišljenja, koja je svoje uporište pronašla ne samo u ranim sociološkim teorijama, nego i antropološkim i psihoanalitičkim teorijama religije, razvilo se uvriježeno mišljenje da religija ili religijska misao (izjednačena sa primitivnim stanjima ljudskog duha) postepeno, u srazu sa rastućim naučnim i tehničkim dostignućima modernog svijeta, svoje mjesto ustupa znanosti i jednom

svjetovnijem etosu. Sigmund Freud, jedan od pionira racionalističke tradicije razumijevanja religije, o nesigurnoj budućnosti religije u suvremenom svijetu piše sljedeće:

“Kritika je izgledala dokaznu snagu religijskih dokumenata, prirodna je znanost pokazala zablude sadržane u njima, komparativno istraživanje uočilo je fatalnu sličnost religijskih predodžbi koje toliko štujemo s duhovnim proizvodima primitivnih naroda i vremena. Znanstveni duh stvara jedan određeni način na koji se čovjek postavlja prema stvarima ovoga svijeta; pred stvarima religije on se na neko vrijeme zaustavlja dok napokon i tu ne prekorači prag. U tom procesu nema zaustavljanja; što je ljudima pristupačnije blago našeg znanja, tim se više širi odmetništvo od religijskog vjerovanja, isprva samo od njegovih zastarjelih, dvosmislenih izdanja a zatim i od njegovih fundamentalnih pretpostavki” (Freud, 1986: 347).

Dakle, radi se o tome da teorije religije koje pripadaju racionalističkoj tradiciji mišljenja nisu stremile ka kreiranju znanstvenih obrazaca razumijevanja religije kao svojevrsne društvene činjenice niti je “smislaono razumijevanje” (Weber) religijskog simbolizma bio njihov zadatak; krajnji cilj bila je demistifikacija religijske svijesti koja se, pod skrupuloznom znanstvenom analizom, revelira kao *kriva svijest*. Međutim, jedan od predstavnika *neracionalističke tradicije mišljenja* – Mircea Eliade, u kontekstu kritike upućene racionalističkim interpretacijama religije koje istu razumijevaju iz perspektive vlastitog epistemološkog i ontološkog kategorijalnog aparata, ističe da “kada valja razumeti neko neobično ponašanje ili egzotični sistem vrednosti, onda njihova demistifikacija ne služi ničemu” (Eliade, 2002: 7). Od suvremenih kritičara racionalističke pozicije ističe se mišljenje Hansa Mola, koji na tragu Eliadove opaske o naučnoj neodrživosti racionalističkih interpretacija religije, kazuje sljedeće:

“Osuda onih religijskih objektivizacija (nazvanih reifikacijama) da su desakralizirale potpuno individualno samoodređenje, na način da su stvari posmatrale kao izvanjske umu, zrcali pred-rasude egocentričnog humanizma. Koncept reifikacije znanstveno je neupotrebljiv u analizi religijskih fenomena: on je spomenik humanističkoj ideologiji koja se pretvara da je znanstveni konstrukt” (Mol, 1976: 11).

Upravo na tragu kritika upućenim racionalističkim interpretacijama religije razvila se *neracionalistička tradicija* koja je kao takva svoje uporište pronašla u fenomenološkim i hermeneutičkim interpretacijama religije. Fenomenološke teorije religije, kao sušta suprotnost racionalističkim interpretacijama, ističu ideju da je religiju moguće pojmiti isključivo kroz “samointerpretaciju” specifičnog doživljaja onog *svetog*, odnosno kroz ljudskom rodu univerzalno svojstveno “numinozno iskustvo” kojeg je Rudolf Otto odredio kao *mysterium tremendum et fascinans*. Fenomenologija religije kao takva nastoji razumjeti ne ono što bi se u okviru sociološkog diskursa moglo nazvati “socijalnim funkcijama religije”; teorijski uvidi ostvareni na polju fenomenologije religije ne smjeraju razumijevanju religije u kontekstu društvenih konstelacija kojima ista figurira, nego radije razumijevanju univerzalne ljudske sposobnosti za religijsko iskustvo. Međutim, kako Robert Bellah ističe “Otto i drugi rodonačelnici ove tradicije [...] opskrbili su nas bogatim uvidima bez da su znatno unaprijedili naše teorijsko razumijevanje religije” (Bellah, 1991: 6). Drugim riječima kazano, fenomenološke teorije poput ove Rudolfa Otta koje nastoje religiju odrediti kao *sui generis* iskustvo ne iscrpljuju fenomen religije u potpunosti, bar ne u kontekstu sociološke analize koja nastoji da u eksploracijama “onog religijskog” spozna društvene funkcije religije, način na koji se ona tka u društvo i interferira sa “relativno autonomnim” društvenim sferama.

Naposljetku, postoji još jedna, treća tradicija koja se otrgnula od dominantnih perspektiva sociologije religije 19. stoljeća. Izrazito sociološka tradicija mišljenja, onoliko koliko joj to dozvoljava interdisciplinarni karakter novonastale sociološke discipline, smjera analizi religije kao *sui generis* društvene stvarnosti, pritom istu smještajući u okvir relativno autonomnog društvenog polja čiji je religija imanentni dio. Novonastala tradicija ukorijenjena u klasičnim sociološkim teorijama religije Durkheima i Webera konstituirala je sociologiju religije kao *pozitivnu* sociološku disciplinu čiji je cilj, kako to Rodney Stark ističe, “objasniti ljudsku stranu religije, jedini njen aspekt dostupan znanosti o društvu” (Stark, 2017: 14). Dakle, razvoj sociološke perspektive o religiji rezultirao je konstitucijom sociologije religije kao specijalizirane sociološke discipline koja vješto izbjegava redukcionizam svojstven kako racionalističkim, tako neracionalističkim interpretacijama religije i pritom religiju tretira kao društvenu činjenicu koja se može empirijski posmatrati. Michelle Dillon u tekstu *The Sociology of Religion in Late Modernity* (2003), a koji je objavljen u sklopu priručnika za sociologiju religije, koncizno ističe i definira metodološke i epistemološke granice sociologije religije; u tekstu se navodi sljedeće:

“Sociologija religije tretira religiju kao društvenu činjenicu koja se može empirijski posmatrati. Stoga primjenjuje sociološku perspektivu na opis, razumijevanje i objašnjenje mnoštva načina na koje je religija važna u društvu. Sociolozi religije ne bave se ispitivanjem postojanja boga ili demonstriranjem intelektualne kompatibilnosti religije i nauke. Fokus je, radije, na razumijevanju religijskih uvjerenja i objašnjavanju toga kako se ona odnose na svjetonazore, prakse i identitete, različite oblike izražavanja koje religija uzima, kako se religijske prakse i značenja mijenjaju tijekom vremena, te njihove implikacije i međusobne veze s drugim domenama individualnog i društvenog djelovanja” (Dillon, 2003: 7).

Dakle, pristup koji implicira da se religija definira izvan kategorijalnog aparata racionalističkih interpretacija religije – a to se odnosi na razumijevanje religije kroz prizmu redukcionističkih dihotomija koje ističu nekongruentnost znanstvenog i religijskog mišljenja – prethodio je konstituciji sociologije religije kao zasebne sociološke discipline. Ono što Michelle Dillon ističe jeste činjenica da, u kontekstu discipline koja se oslobodila racionalističkih pred-rasuda, problem postojanja neke nadnaravne sile i znanstvene mjerodavnosti i istinitosti koncepta boga transcendiraju mogućnost znanstvene spoznaje i kao takav ne interferira sa područjem interesovanja sociologije religije. Malcolm Hamilton u jednom od recentnijih udžbenika iz sociologije religije takav pristup naziva “metodološkim agnosticizmom”. Osnovno načelo metodološkog agnosticizma Hamilton definira na sljedeći način:

“Po njemu, potrebno je ‘izdvojiti’ pitanje statusa religijskih tvrdnji, odlažući donošenje suda o tome da li se oni suštinski temelje na nečemu što je nesvodljivo i neobjašnjivo. Takav pristup bi sociološkoj analizi omogućio da uradi najviše što može, pod pretpostavkom da je religija proizvod ljudi (ili zamisao, kako kaže Berger) i da se može objasniti na isti način kao i ostali oblici društvenog i pojedinačnog ponašanja, uz upotrebu svih metoda korišćenih u društvenim naukama” (Hamilton, 2003: 18).

U svjetlu teorijskih pasaja prethodno napisanog, reveliraju nam se izazovi skiciranja metodoloških granica sociologije religije i prepreke koje, sukladno širokom interdisciplinarnom karakteru samog objekta istraživanja sociologije religije, stoje ispred svakog nastojanja da se ponudi jednoznačna definicija predmeta koji se u “vremenu, u

fenomenološkoj i u bivstvenoj dimenziji svoga identiteta, veoma brzo i u bitnom smislu mijenja, zbog čega je nužno da se usavršava njegova definicija [...]” (Filipović, 2015: 8). U tom smislu, sociologija religije, poput one matične znanosti kojoj pripada, ne poznaje koncept “konačnih vokabulara”; njen kategorijalni i metodološki aparat razvija se uporedo sa tijekom kulture kojoj pripada. Međutim, potrebno je naglasiti da sociologija religije, bez obzira na činjenicu da unutar diskursa discipline ne postoji konsenzus oko normativnog značenja i načina definiranja religije kao jednog od osnovnih pojmova koji čine njen kategorijalni aparat, uspješno izlazi na kraj sa konstruiranjem teorija plauzibilnih za razumijevanje religije u kontekstu “druge modernosti”. Iako se prethodno pomenute tradicije nisu kristalizirale kao krajnji obrasci interpretacije religije, one su umnogome odredile suvremenu perspektivu discipline koja je konstituirana na epistemološko-ontološkim temeljima *sekularizacijske hipoteze*.

### 2.3 ISHODIŠTA SOCIOLOŠKOG RAZUMIJEVANJA RELIGIJE: OSVRT NA “SEKULARIZACIJSKU HIPOTEZU”

Sociologija religije pojavljuje se istodobno kao *projekt* – star onoliko koliko i sama sociološka znanost, ali uvijek aktualan – i kao kasnije nastala *specijalizacija* sociološkog istraživanja. U prvom smislu, sociologija religije kao sociološka disciplina čiji je nastanak jedva odvojiv od nastanka sociologije *per se* predstavlja svojevrstan projekt klasične sociologije koji smjera utemeljenju znanosti o religiji, zasebnim religijskim iskustvima, te ujedno istražuje značajke svih poznatih religijskih sistema u njihovoj povijesnoj i socio-kulturnoj raznovrsnosti, pritom iste interpretirajući iz vlastitog *duha vremena*. Tim načinom tumačenja relativno široko definiranog polja istraživanja sociologije religije, te njenog predmetnog interesovanja revelira nam se interdisciplinarni karakter same discipline i potreba da ista konstituirala vlastiti teorijski i metodološki program, zajedno sa plauzibilnim i znanstveno upotrebljivim metodama istraživanja, te da se na temeljima istih legitimira kao sociološka disciplina – naime, sociologija religije – čiji je predmet istraživanja već signiran u njenom imenu.

Sociologija religije, shvaćena u tom drugom smislu – kao specijalizirana sociološka disciplina čiji je cilj stvaranje plauzibilnih socioloških teorija za razumijevanje religije i modaliteta u kojima ista figurira – predstavlja tek nedavno formalno izdiferenciranu disciplinu.



Oblikovanje novonastale discipline, neodvojivo od radova klasičnih sociologa koji su nastojali da u konceptualne okvire sociološke analize obuhvate rasutu stvarnost društva “prve modernosti” ili tzv. “čudovišnog poretka” o kom govori Max Weber, u mnogim aspektima – kako će se tek kasnije pokazati – bilo je ograničeno duhom datog vremena. Naime, radi se o tome da je buđenje interesovanja za religiju i njeno mjesto u svijetu, pa samim time i konstituiranje discipline i njoj svojstvene paradigme, raslo u svjetlu procesa modernizacije i stvaranja novog socio-ekonomskog poretka. U tom smislu, jedna je činjenica znakovita: sociologija religije kao posebna sociološka disciplina konstituirana je u kulturno-historijskom specifikumu XX stoljeća.

Čak i letimični pogled na historijske činjenice i procese koji su ogledalo stanja svijeta u kasnom XIX stoljeću – nastanak i razvoj industrijskog društva kao nove socio-ekonomske formacije, procesi industrijalizacije i modernizacije koji su bili praćeni procesima *funkcionalne diferencijacije* društvenih sfera (kao što je dioba svjetovne i duhovne vlasti), pojava novih oblika solidarnosti (E. Durkheim), razvoj znanosti i onog poznatog modernističkog imperativa da znanost može i mora interpretirati svijet, te, u konačnici, uspon racionalističke kulture koja je nagovještavala radikalno drugačiju sliku svijeta (naime, svijeta lišenog religijskog jarma) – otkriva fundamentalne razloge zašto je nastanak i razvoj sociologije religije, u mnogim aspektima, ograničen razumijevanjem sekularizacije, te zašto i danas – kada sociolozi javno odustaju od svojih teza – ista predstavlja žarište rasprava u akademskim krugovima.

Već je Max Weber u svome djelu *Metodologija društvenih nauka* (1922) isticao nužnost zauzimanja vrijednosno-neutralnog stava u analizi društvenih fenomena, pritom naglašavajući da se “osobni nazori na svijet na području naših znanosti neprestano upliću i u znanstvenu argumentaciju, uvijek je ponovo zamućuju i težinu znanstvenih argumenata čak i na području iznalaženja jednostavnih uzročnih činjenica različito ocjenjuju” (Weber, 1968: 26). Međutim, klasični sociolozi poput Webera koji je sebe opisao kao “religiozno nemuzikalnog”, prilikom razumijevanja promjena koje su se odigrale na povijesnom i socio-kulturnom planu ranog XX stoljeća – a koje se prvenstveno tiču funkcionalne diferencijacije klerikalne i svjetovne (političke) vlasti, te promjenama u crkveno-orijentiranoj religioznosti – upali su u zamku razumijevanja sekularizacije kao povijesnog usuda. Epitom jednog takvog razumijevanja sekularizacije u svjetlu rastuće funkcionalne diferencijacije, pronalazimo kod jednog od očeva osnivača sociologije koji u svome djelu *O podjeli društvenog rada* (1972) piše sljedeće:

“Međutim, ako ima neke istine koju je istorija stavila izvan sumnje, to je da religija obuhvata sve manji i manji deo društvenog života. U početku, ona obuhvata sve; sve što je društveno jeste i religijsko; obe reči imaju isto značenje. Zatim, malo-pomalo, političke, privredne, naučne funkcije se oslobađaju od religijske funkcije, organizuju se posebno i dobijaju sve jače izraženo svetovno obeležje. Bog, ako se tako možemo izraziti, koji je u prvo vreme bio prisutan pri svim ljudskim odnosima, postepeno se iz njih povlači [...]. Ili bar, ako i dalje vlada njime, to čini s visine i izdaleka [...].” (Dirkem, 1972: 193).

Sukladno navedenom citatu, zaključujemo da su višestruki razlozi ili pogrešne skretnice koje su vodile u slijepu ulicu hipostaziranja sekularizacije kao povijesnog usuda, ali i ultimativne eksplanatorne matrice razumijevanja religije u kontekstu suvremenog svijeta. Neke od tih razloga možemo locirati u samoj “religioznoj nemuzikalnosti” akademske inteligencije i socioloških krugova, te sklonosti da se prethodno spomenuti procesi funkcionalne diferencijacije tumače u svjetlu progresivnog “rašćaravanja svijeta” ili modernističkog uvjerenja da procesi modernizacije nužno vode ka racionalizaciji religijskih uvjerenja na takav način da se ista otkrivaju kao produkti reifikacije. Dana teza će kasnije, unutar socioloških krugova, postati poznata pod nazivom *sekularizacijska hipoteza* – pretpostavka koja je hipostazirala sekularizaciju (neodređeno definiranu kao jenjavanje religijskog utjecaja u javnoj sferi) ne samo kao osnovno pitanje na koje sociologija religije treba ponuditi odgovor, nego i teorijsku paradigmu razumijevanja religije u kontekstu novonastale sociološke discipline.

O impaktu koji je sekularizacijska hipoteza imala na daljnji razvoj sociologije religije govori nam i neumitna činjenica da skoro svaka studija religije, iako se svojom tematikom direktno ne bavi problemom sekularizacije, svoje uvodne dijelove posvećuje razumijevanju sekularizacije (Mol, 1976; Luckmann, 1967; Martin, 1978, 2014, 2011; Hervieu-Léger, 2000; Jakelić, 2016; Davie, 2005, 2007; Zuckerman, 2008, Berger, 2011). Upravo takvu konciznu teorijsku elaboraciju “kratke povijesti” sociologije religije, te utjecaja koji je sekularizacijska hipoteza imala na daljnji razvoj discipline, pronalazimo kod francuske sociologinje Danièle Hervieu-Léger i uvodnim pasażima njenog djela *Religion as a Chain of Memory* (2000):

“Inicijacija u sociologiju religije prije dvadesetak godina u suštini je značila upuštanje u analizu razloga koji ekspliciraju slabljenje utjecaja religije,

nazatka koji se smatra temeljnom odrednicom modernog svijeta. Čitanje očeva osnivača sociologije pružilo je teorijsku osnovu za takvu analizu. Proces racionalizacije koji je omogućio napredak modernosti išao je ruku pod ruku s procesom 'razoružavanja bogova', i trijumf autonomije – kako pojedinca tako i društva – podrazumijevao je neizbježan raspad onih društava koja su u prošlosti bila vezana za religiju. Ova teorijska pozicija, u velikoj mjeri, bila je potvrđena empirijskim istraživanjima promjena koje su pretrpjele religije u svim razvijenim zemljama. Podjednako je bilo očito da kriza kojoj se svjedočilo, odnosno pad političkog i kulturnog utjecaja vjerskih institucija i dislokacija u vjerovanju nisu bilježili isti intenzitet niti poprimali isti oblik u svakom nacionalnom kontekstu” (Hervieu-Léger, 2000: 1).

U svjetlu navedenog citata jasno je da se uvriježeno mišljenje među klasičnim, te donedavno i suvremenim sociolozima religije sastojalo u tome da religija u modernim (a to ovdje implicitno znači *sekularnim*) društvima progresivno gubi svoju društvenu i političku moć, te kao takva opstaje tek kao stvar privatnog izbora. U tom slučaju, religija, bivajući izjednačena sa “onim iracionalnim”, gubi svoju aktivnu ulogu u društvenom i političkom životu, koji sukladno rigidnoj dihotomiji iracionalno – racionalno, pripada domenu “onog racionalnog”. Sociološkim rječnikom kazano, pretpostavka na kojoj je počivao normativni okvir razumijevanja religije u suvremenom svijetu sastojala se u učenju o *privatizaciji* religije.

“Teoretičari sekularizacije iz šezdesetih i sedamdesetih godina XX stoljeća konstruirali su teze o sekularizaciji zasnovane na činjenici da religiju kao društvenu činjenicu nije naprosto moguće radikalno “istjerati” iz društvenog života, tj. javne sfere, nego da su procesi kojima svjedočimo zapravo uvjetovani stvaranjem *javne sfere kao sekularne sfere* u koju slobodni građani ulaze neovisno od svojih religijskih uvjerenja. Ovaj model značio je da utjecaj religija *slabi* u domeni javnog prostora u okviru koga se distribuira realna društvena moć. Proces sekularizacije je, dakle, značio proces u kome rapidno opada utjecaj religija na sve institucije koje mogu da utječu na donošenje odluka vitalnih za život svih članova jednog društva” (Tadić, 2021: 173 – 174).

Sukladno prethodno navedenom citatu, nadaje se kao nužno da naglasimo da sekularizacijske teorije, nastale šezdesetih i sedamdesetih godina XX stoljeća, predstavljaju svojevrstan odmak od klasičnih sekularizacijskih teorija i razumijevanja sekularizacije kao *usuda* koji prati doslovni nestanak religije koja svoje mjesto ustupa jednom svjetovnijem etosu. Novonastala disciplina se kao takva odmakla od projektne dimenzije sociologije religije i okrenula se ka izgradnji specijalizirane sociološke discipline čiji se zadatak sastoji u analizi religije u kontekstu suvremenog svijeta i konstrukciji teorija plauzibilnih za analizu iste. Dakle, klasična sociologija religije koja je kao svojevrstni modernistički projekt u svojim analizama religije anticipirala njen nestanak u srazu sa rastućom racionalizacijom sfera društvenog svijeta, razvoja znanosti i sveopćeg prosperiteta; ustupila je svoje mjesto sociologiji religije kao specijaliziranoj sociološkoj disciplini koja sekularizaciju – osvijestivši ideološki okvir u kojem je ista konstituirana – razumijeva kao “proces u kojem verske institucije, dela i svest gube svoj društveni značaj” (Hamilton, 2003: 309).

U kontekstu kritike kako klasičnih tako i suvremenih teorija sekularizacije, David Martin, kao jedan od malobrojnih sociologa koji se suprotstavio dominantnoj sociološkoj paradigmi, ukazao je na ukorijenjenost teorija sekularizacije u teleološkim koncepcijama povijesti i sam narativ o sekularizaciji demistificirao kao svojevrstnu “ideološku projekciju apoteoze razuma”. U djelu *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (2005) on ističe sljedeće:

“Cilj je bio *utemeljiti* teoriju i napraviti iskorak ka razumijevanju sekularizacije ne kao neizbježnog trenda, nego kao nečega što se odigralo na *jedan*, ili alternativno, na *drugi* način u odnosu na kulturno-historijski kontekst. [...] Činilo mi se da sekularizacija predstavlja jedan takav trend. Pomislio sam da ista može biti kritizirana kao ideološka i filozofska koncepcija koja je *nametnuta* povijesti, a ne zaključak deriviran *iz* same povijesti. Prvo, predložio sam da sekularizacija kao koncept predstavlja mumbo jumbo ideja, od kojih su neke i kontradiktorne. Nakon toga sam predložio da je ista *djelimično* ideološka projekcija povijesti zasnovana na apotezi razuma, egzistencijalističkoj anticipaciji autonomnog čovjeka, i marksističkom skoku u slobodu i stvarnost sa završetkom povijesne dijalektike u klasnom društvu” (Martin, 2005: 19 – 20).

Dakle, tih istih šezdesetih i sedamdesetih godina sociolozi poput Hansa Mola i prethodno citiranog Davida Martina, anticipirajući dešavanja koja će uslijediti pred kraj XX i početak XXI stoljeća – a koja se prvenstveno tiču “uspostavljanja noćne strane moderne” (Beck, 2001: 107), te nastanka i razvoja novih religijskih oblika kao *funkcionalnih ekvivalenata* tradicionalnih monoteističkih religija – ističu nedostatnost izvorne paradigme, ali i njene redefinirane verzije koja sekularizaciju razumijeva kao privatizaciju. Radi se o tome da “protumoderna” (Beck, 2001) čiju trajektoriju čini uspon fundamentalističkih struja i jačanje njihove političke moći (proporcionalno čemu raste i njihov utjecaj u javnoj sferi) – čija resurgencija postaje vidljiva u ogledalu ne samo onih dešavanja koja su potresla svijet a tiču se terorističkih napada izvršenih 11. septembra 2001. godine, nego i onih akcija koje se odvijaju na polju javne politike, a kao takve oblikuju svakodnevni život članova jednog društva (kao što je npr. uplitanje religijskih institucija i zajednica u pitanja o abortusu) – predstavlja svojevrsnu okretnicu u razumijevanju religije i njene (ne)sigurne budućnosti u svijetu.

#### 2.4 SOCIOLOGIJA RELIGIJE NA RAZMEĐU PARADIGMI

Već je istaknuto kako je sekularizacija kao teorijski okvir razumijevanja religije razmatrana “pod lupom” sociološke analize tek od druge polovine XX stoljeća. Preobrazba tradicionalnih obrazaca razumijevanja religije, koja je uslijedila nakon skrupulozne analize postojeće paradigme sociologije religije, općenito se povezuje s kritikama sekularizacijske hipoteze. Grace Davie drži da je sekularizacijska hipoteza zaokupljala pažnju sociologa religije, čak i u onim momentima kada je njen značaj ozbiljno doveden u pitanje u svjetlu preovlađujućeg prisustva religije u društvu “druge modernosti”.

“U posljednje dvije decenije, međutim, tok mišljenja počeo je da se okreće u drugom smjeru, vođen – u velikoj mjeri – preovlađujućim (i ponekad zastrašujućim) prisustvom religije u modernom svijetu. S obzirom na neospornu relevantnost religijskog faktora za geopolitičke konfiguracije novog stoljeća, sociološko razumijevanje religije dobilo je novu hitnost. Novi alati za analizu i nova konceptualna shvatanja postaju sve potrebni ako sociolozi žele da shvate (a) šta se dešava i (b) kako mogu doprinijeti [kurziv, A. Dž.] očigledno važnoj debati” (Davie, 2003: 61)

Dakle, sociološka analiza društvenih procesa, zajedno sa kvantitativnim i kvalitativnim sociološkim istraživanjima ukazivala je na empirijske dokaze koji su svjedočili o revitalizaciji religije ili, bolje kazano, njenom povratak u javnu sferu. U tom smislu i budući da se temeljne promjene paradigme u društveno-humanističkim znanostima dešavaju samo kada se novi empirijski dokazi uporede sa trenutnom (ne)kongruentnom znanstvenom paradigmom; sučeljavanje sociologije religije sa nepobitnim dokazima koji su ukazivali na neosporno prisustvo religije u javnoj sferi i svjedočili o povratku religija – na nivou discipline i njenog znanstvenog statusa – nužno za sobom povlači pitanje nužnosti revidiranja zastarjele znanstvene paradigme.

Višestruki poduhvati sociologa religije da skiciraju metodološke i teorijske granice nove paradigme za sociologiju religije – od kojih možemo da izdvojimo Davida Martina i njegovu “revidiranu teoriju sekularizacije”, Grace Davie i njeno razumijevanje religije u suvremenom svijetu koje se oslanja na tezu o “zastupničkim religijama”, shvatanje religije kao svojevrsnog “lanca sjećanja” koje je karakteristično za teorijski program Danièle Hervieu-Léger, razumijevanje sekularizacije na “tri nivoa” koje iznosi Karel Dobbelaere i sl. – govore o sveprisutnom naporu sociologa religije i ozbiljnosti sa kojom su pristupili zadatku da razviju novu paradigmu za disciplinu koja se, u jeku “povratka religija”, našla u nezavidnom položaju. Međutim, bez obzira na raznovrsnost teorijskih poduhvata da se ponudi nova paradigma za sociologiju religije, moguće je, na temelju zajedničkih osobitosti teorija i njihovog znanstvenog *Weltanschauung-a*, ustanoviti tri struje mišljenja.

Zbog bitno činjeničnih razloga, a donekle i zbog istraživačkih usmjerenja, tumačenje sekularizacije u smislu “[procesa] u kojem se oblasti društva i kulture oslobađaju dominacije verskih institucija i simbola” (Hamilton, 2003: 309) se vrlo malo koristi. Štaviše, tek neki od pionira klasičnih teorija sekularizacije, kao što je Bryan Wilson, navedenim konceptom se služe u njegovom izvornom značenju koje denotira ideju privatizacije religije. Tako Bryan Wilson sekularizaciju nedvojbeno definira kao “proces u kojem verske institucije, dela i svest gube svoj društveni značaj” (Wilson, 1966: 14 citirano u: *ibid*, 309). Međutim, teorije sekularizacije konstituirane u okvirima *revidiranih teorija sekularizacije* – koje ujedno predstavljaju prvu struju mišljenja koja je utrla put kritici koncepta sekularizacije – ukazuju na činjenicu da se religija vraća u javni prostor. To novo usmjerenje studija o religiji osigurava prvi pomak; tezi o privatizaciji religije sukobljava se teza o *deprivatizaciji* religije.

Pionir revidirane teorije sekularizacije, Jose Casanova, u istaknutoj studiji *Public Religions in the Modern World* (1994) tezu o deprivatizaciji religije objašnjava na sljedeći način:

“Centralna teza sadašnje studije je da svjedočimo 'deprivatizaciji' religije u modernom svijetu. Pod deprivatizacijom podrazumijeva se činjenica da religijske tradicije u cijelom svijetu odbijaju prihvatiti marginalnu i privatiziranu ulogu koju su im dodijelile teorije modernosti, kao i teorije sekularizacije. Pojavili su se društveni pokreti koji su ili religijske prirode ili u ime religije osporavaju legitimitet i autonomiju primarnih sekularnih sfera, odnosno države i tržišne ekonomije. Slično tome, vjerske institucije i organizacije odbijaju da budu ograničene na pastoralnu brigu o pojedinačnim dušama i nastavljaju da postavljaju pitanja o povezanosti privatnog i javnog morala i da osporavaju zahtjeve podsistema, posebno država i tržišta, te odbijaju da budu izuzete od vanjskih normativnih razmatranja” (Casanova, 1994: 5).

Dakle, na tragu društvenih, kulturnih i političkih preobrazbi proizašlih iz “povratka religija” – a koji se prvenstveno ne tiču, na sveopće iznenađenje, Novih religijskih pokreta i rastućeg religijskog pluralizma proizašlog iz istih, nego radije povratka *javnih religija* koje imaju snagu da mobiliziraju kolektivne identitete i koje kao takve funkcioniraju kao nosioci društvenih i političkih promjena – razvio se koncept deprivatizacije. Međutim, sociološka trajektorija koja je iznjedrila tezu o deprivatizaciji religije, te samim time konstituirala novu paradigmu za sociologiju religije, locirana je u samom poduhvatu revidiranja stare znanstvene paradigme koji nužno pretpostavlja njenu kritiku. Upravo na tom fonu, razvijajući tezu o deprivatizaciji religije, Casanova ističe da dati koncept ima dvostruki cilj: on funkcionira kao kritika, ali i kao reviziono heurističko sredstvo.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> U prethodno citiranom djelu Casanova navodi sljedeće: “Neelegantni neologizam 'deprivatizacija' ima dvostruku svrhu, polemičku i deskriptivnu. Prvo se želi dovesti u pitanje one teorije sekularizacije koje su imale tendenciju ne samo da pretpostavljaju već i da propisuju privatizaciju religije u modernom svijetu. Ipak, iako se slažem sa mnogim kritikama koje su u posljednje vrijeme iznesene protiv dominantnih teorija sekularizacije, ne dijelim stav da je sekularizacija bila ili jeste mit. Srž teorije sekularizacije, teza o diferencijaciji i emancipaciji sekularnih sfera od religijskih institucija i normi, ostaje na snazi. Ali termin 'deprivatizacija' također treba da označi pojavu novih historijskih dešavanja koja, barem kvalitativno, predstavljaju određeni preokret onoga što se činilo sekularnim trendovima. Religije širom svijeta ulaze u javnu sferu i arenu političkog nadmetanja [...]” (Ibid, 6).

Drugim riječima kazano, teza o deprivatizaciji religije ima za cilj da, kroz kritiku znanstvene paradigme koja je nekongruentna sa novom empirijskom građom koja svjedoči o *desekularizaciji* društvenog svijeta, osvijesti ono što je sociologija religije zaboravila – bez obzira na njen sestrinski odnos s antropologijom religije – a tiče se osnovnih načela kulturnog relativizma i historijskog partikularizma. Spomenuti postulati antropološkog istraživanja primijenjeni na teorije sekularizacije i sociološku analizu religije kazuju nam o postojanju *procesā* sekularizacije, a ne *procesa* kako su to pretpostavile teorije sekularizacije klasičnog tipa.<sup>3</sup> Jose Casanova, čije djelo prethodno citirano djelo u mnogim aspektima predstavlja prototip promišljanja procesa sekularizacije kroz njemu svojstvene disperzivne posljedice djelovanja, jedan je od onih sociologa koji ukazuju na nužnost analitičke ali i pojavne distinkcije varijeteta sekularizacije. U članku objavljenom pod naslovom *The Secular, Secularization and Secularism* (2011) sumira svoju tezu na sljedeći način:

“U knjizi *Javne religije u modernom svijetu* [Public Religions in the Modern World, op. autora], predložio sam da se analitički razlikuje ono što se obično smatralo jednom teorijom sekularizacije na tri različite i ne nužno međusobno povezane komponente ili podteze, naime, (a) teoriju institucionalne diferencijacije takozvane sekularne sfere, kao što su država, ekonomija i nauka, od vjerskih institucija i normi; (b) teorija o progresivnom opadanju religijskih uvjerenja i praksi kao pratećim nivoima modernizacije; i (c) teorija privatizacije religije kao preduslov moderne sekularne i demokratske politike.<sup>6</sup> Ovakva analitička distinkcija omogućava testiranje svake od tri podteze zasebno kao različitih empirijski falsifikabilnih propozicija” (Casanova, 2011: 60).

Bitno je naglasiti da Jose Casanova kao jedan od sociologa religije koji pripadaju tradiciji promišljanja sekularizacije kroz varijetete njenog djelovanja svoju teoriju sekularizacije razvija na tragu K. Popperove kritike “neizbježnih trendova” i teorije “višestrukih modernosti” S. Eisenstadta. U tom smislu, Casanovino viđenje višestrukih modaliteta djelovanja sekularizacije korespondira sa teorijom “višestrukih modernosti” S.

---

<sup>3</sup> Već je u prethodnom poglavlju ovog rada bilo govora o miskoncepciji karakterističnoj za klasične sekularizacijske teorije – one koje vežemo za očeve osnivače sociologije – koje su modernizaciji svojstvenim i pratećim procesima funkcionalne diferencijacije pripisivali svojevrсну sekularizirajuću tendenciju; iz tog razloga iste nećemo razmatrati u okviru ovog poglavlja.



Eisenstadta čija se kritika modernizacije kao trajektorije stvaranja jednog univerzalnog kulturno-političkog programa sastoji u tome da “svi su pretpostavljali, makar samo implicitno, da će kulturni program modernosti kakav se razvijao u Evropi i osnovne institucionalne konstelacije koje su se tamo pojavile konačno preuzeti vlast u svim modernizirajućim i modernim društvima; sa ekspanzijom modernosti, oni bi prevladavali u cijelom svijetu” (Eisenstadt, 2000: 1). Dakle, kritika upućena unifokalnim interpretacijama sekularizacije kao univerzalnog procesa sa univerzalnim ishodom sadržana je u stvaranju novih teorijskih obrazaca razumijevanja sekularizacije kao procesa čija su zbiljska očitovanja višestruka, i zavise od kulturno-historijskih konstelacija u kojima se odigrava sekularizacijska “drama”. Revidirane teorije sekularizacije, od kojih smo za primjer uzeli Casanovinu teoriju, kao takve predstavljaju prihvatljiv teorijski okvir razumijevanja religije i sekularizacije u suvremenom svijetu, u raznolikim kontekstima u kojima iste figuriraju.

Iako se revidirana znanstvena paradigma u svjetlu “novih” teorija sekularizacije pokazala izrazito plauzibilnom za analizu i konstrukciju onih “smisaonih razumijevanja” religije i njene (ne)sigurne budućnosti u kontekstu suvremene Evrope; američka sociologija religije smjerala je konstituciji vlastite revidirane paradigme za sociologiju religije. U kontekstu prethodno kazanog nužno je naglasiti da je *teorija racionalnog izbora* situirana u sasvim drugom kako akademskom, tako i socio-kulturnom kontekstu razumijevanja sekularizacije i religije. Rodney Stark i Roger Finke kao rodonačelnici teorije racionalnog izbora ističu da teorija racionalnog izbora, u odnosu na revidiranu teoriju sekularizacije, ne stremlje analizi varijeteta sekularizacije, nego radije konstrukciji heurističkih koncepata plauzibilnih za analizu “živosti” religije koja se manifestira u obliku religijskog pluralizma.

“Ovaj nedostatak potpore tezi sekularizacije, međutim, ne sugerira da je religija uvijek u porastu ili da je modernost povezana sa sve većim nivoom vjerske uključenosti. Iako istraživanja koja pobijaju tezu sekularizacije često naglašavaju sve veću uključenost religije, nova paradigma ne zamjenjuje predviđanje o neizbježnoj smrti religije jednako nevjerovatnim predviđanjem o neizbježnom usponu religije. [...] Konačno, umjesto pokušaja da objasni kako modernost uzrokuje neizbježan pad potražnje za religijom, nova paradigma pokušava objasniti religijske varijacije gledanjem na ponudu religije” (Finke; Stark, 2003: 99 – 100).

Prethodno navedeni citat iz teksta *The Dynamics of Religious Economies* (2003) skreće nam pažnju na jedan od nekoliko aspekata teorije racionalnog izbora koji je od odsudne važnosti za ispravno razumijevanje iste. Radi se prvenstveno o tome da u kontekstu “američke” sociologije religije sekularizacija (ovdje shvaćena kao “demonopolizacija”), suprotno klasičnoj i revidiranoj teoriji sekularizacije, pretpostavlja nastanak novih religijskih oblika i povećanje aktivnosti na religijskoj tržišnoj berzi. Dakle, radi se o tome da Stark, Bainbridge i Finke kao protagonisti teorije racionalnog izbora naučavaju da je deregulacija religije jedan od osnovnih razloga zašto, po svemu sudeći, religiju čeka prosperitetna budućnost (u američkom kontekstu). Po njihovoj teoriji proces funkcionalne diferencijacije (*društvene sekularizacije*) je izazvao promjenu u načinu funkcioniranja religijskih organizacija (*organizovana sekularizacija*), lišio institucionaliziranu religiju njenog monopola i na taj način potaknuo stvaranje slobodnog “religijskog tržišta” što je za posljedicu imalo stvaranje natjecateljskog ambijenta u kojem se religijske organizacije “bore” kako bi privukle nove članove.

Iako se teorija racionalnog izbora, uz sve razlike između američke i evropske sociologije religije, pokazala kao plauzibilno konceptualno oruđe u analizi živost religije u američkom društvu, eksplanatorna moć takve teorijske matrice smanjuje se kada je primijenimo na analizu religije unutar socio-kulturnih i političkih konstelacija evropskih društava. Eksplanatorna moć teorije racionalnog izbora kao takva biva ipak ograničena na američki slučaj. Grace Davie razmatrajući doprinose teorija sekularizacije i teorija racionalnog izbora u poduhvatima redefiniranja znanstvene paradigme sociologije religije, ističe sljedeće:

“Ove razlike u naglasku između evropske i američke sociologije nastavljaju se i u suvremenom periodu, i sa važnim teorijskim posljedicama. Kontrastne religijske situacije dovele su ne samo do vrlo različitih konceptualnih formulacija, već i do žive debate o opsegu ili rasponu svakog pristupa. U Evropi, na primjer, ono što je postalo poznato kao teza sekularizacije ostaje dominantna paradigma (iako vrijeme odmiče znatno manje); u Sjevernoj Americi teorija racionalnog izbora ponudila je uvjerljivu alternativu” (Davie, 2003: 68).

U svjetlu navedenog citata, nužno je naglasiti da niti jedna od prethodno spomenutih teorija ne stremi ka stvaranju novog sociološkog metanarativa koji će funkcionirati kao univerzalna paradigma za analizu religije i onih procesa koji na nju (ne)posredno utječu. Dok

revidirana teorija sekularizacije pruža odgovore na pitanja “što se dešava sa religijom u Evropi?”, “zašto svjedočimo promjenama u crkveno-orijentiranoj religioznosti?”, teorija racionalnog izbora odgovara na pitanja koja se tiču progresije religijske aktivnosti u kontekstu američkog društva. Međutim, iako date teorije odgovaraju na neka od pitanja koja se tiču razumijevanja religije i njenog mjesta u suvremenom društvu, na neka postavljena pitanja ne nude odgovor. Radi se o tome da odgovore na pitanja koja se tiču razumijevanja religije kao relativno autonomne “društvene figuracije” (Norbert Elias, 1971), njene uloge u suvremenom društvu, te vezama koje ista tvori, na ravni konstitucije identiteta, sa drugim relativno autonomnim društvenim fenomenima kao što su kultura, ideologija i politika ne pronalazimo unutar teorijskog korpusa revidiranih sekularizacijskih teorija, niti teorija racionalnog izbora.

Kako je teorija racionalnog izbora ponudila alternativu sekularizacijskim teorijama i tako iznjedrila novu paradigmu za američku sociologiju religije, tako je i novi – posljednji u našoj klasifikaciji – teorijski program doslovce skicirao nacrt za novu paradigmu sociologije religije. *Identitetska teorija religije*, nastala u okvirima sociologije religije Hansa Mola, koja je izrazito plodonosna i plauzibilna u analizama modernih religijskih konfiguracija i onih labilnih veza između religije, kulture i politike predstavlja novu paradigmu za sociologiju religije koja je svoje pristalice pronašla u sociološkim, antropološkim i teorijama nacionalizma. U tom smislu, identitetska teorija religije Hansa Mola – koja je predmet elaboracije narednog strukturalnog dijela ovog rada – predstavlja plauzibilan teorijski okvir za analizu kako novih religijskih oblika koji nastaju u okvirima Novih religijskih pokreta, tako i onih “hibridnih”, sintetičkih religijskih entiteta koji su, u okviru sociologije religije, poznati pod sintagmom “funktionalni ekvivalenti”.

Upravo na tragu prethodno kazanog bližimo se osnovnim ciljevima ovog rada. Međutim, prije nego se počnemo baviti analizom imanentne prisutnosti religije u javnoj sferi, te transformacijama tradicionalnih religijskih oblika – koje su pravci revidiranih sekularizacijskih teorija previdjeli – bit će potrebno da se najprije pozabavimo analizom teorijskog korpusa – naime, sociologije religije Hansa Mola – koji je iznjedrio novu paradigmu za sociologiju religije. U tom smislu, na stranicama rada koje slijede prvo ćemo situirati identitetsku teoriju religije u širi okvir sociologije religije Hansa Mola, te predstaviti njene tačke divergencije u odnosu na ostale teorije religije, uključujući i teorije sekularizacije, te ponuditi sistematičan prikaz ključnih kategorija identitetske teorije religije koje su od odsudne važnosti za razumijevanje datog teorijskog programa. Stoga, započnimo sa definiranjem teorijskih koordinata identitetske teorije religije.

### 3.0 SOCIOLOGIJA RELIGIJE HANSA MOLA: TEORIJSKE KOORDINATE IDENTITETSKE TEORIJE RELIGIJE

#### 3.1 UVOD

Sociološka misao Hansa Mola, protkana filigranskim nitima onih sociologiji religije srodnim disciplinama, bez obzira na eksplanatornu moć i doprinose identitetske teorije religije u poduhvatu da se redefinira zastarjela paradigma discipline, unutar studija o religiji nezaslužno zauzima marginalno mjesto. Međutim, bez obzira na marginalan položaj identitetske teorije religije u odnosu na kanonizirani teorijski korpus djela iz oblasti sociologije i antropologije religije, misao Hansa Mola – iako nedovoljno priznata – predstavlja jednu od temeljnih struja mišljenja koje su pomogle skicirati novu metodološku matricu sociologije religije i socio-znanstvenih studija religije. Ideje iznesene u djelu *Identity and the Sacred: Sketch for a Social Scientific Theory of Religion* (1976)<sup>4</sup> presudno su utjecale na paradigmatički okret koji je obilježio suvremenu sociologiju religije i transformirao je u sociološku disciplinu koja u centar svojih istraživanja postavlja topike koje se odnose na propitivanje *djelatnih* ili *procesualnih* aspekata religije.

Definiranje religije, u svjetlu prethodno kazanog, kao društvenog fenomena kojem je takvom konceptualizacijom vraćena njegova *dinamička* osobitost ima dvostruki cilj. Prvenstveno, radi se o tome da teorijski program identitetske teorije religije ima za cilj da sociologiju religije transformira u disciplinu koja prvenstveno religiju ne razumijeva kao “nepokretni” društveni entitet, nego radije kao *proces*. Drugi cilj kojem sociologija religije Hansa Mola smjera sadržan je naporu da se pokaže kako je naše razumijevanje religije ograničeno “zombi kategorijama” klasične sociologije religije. Na tragu kritike supstantivno-animističkih definicija religije – čiji prototip pronalazimo u definiciji koju je ponudio Edward Burnett Tylor – koje religiju definiraju kao “vjerovanje u duhovna bića”, Hans Mol ističe da je takvo redukcionističko razumijevanje religije rezultiralo “krahom” paradigme na kojoj je disciplina počivala i nemogućnosti iste da pruži dovoljno širok eksplanatorni okvir za analizu kako povratka religija, tako i nastanka novih religijskih oblika čiji je nastanak praćen pojavom

---

<sup>4</sup> Naslov date studije, preveden na b/h/s jezičku varijantu bi glasio “Identitet i sveto: nacrt za socio-znanstvenu teoriju religije”. Međutim, u referiranju na studije koje još uvijek nisu prevedene na datu jezičku varijantu, držimo se njihovog izvornog naslova radi bibliografske jasnoće, te lakšeg bilježenja i pronalaženja referenci.

novih sistema identifikacije. To su dva osnovna cilja koja leže iza Hans Molovog definiranja religije kao *mehanizma sakralizacije*.

U ovom strukturalnom dijelu rada koji se bavi definiranjem teorijskih koordinata identitetske teorije religije Hansa analizira se, kroz različita poglavlja i u različitim teorijskim aspektima, problematika sadržana u prethodno navedenoj definiciji religije koju je ponudio Hans Mol. Već smo kazali da njegov pristup religiji ima za cilj da na teorijskom i epistemološkom planu sociologije religije dovede do promjene sociološkog razumijevanja religije koje je, u mnogim slučajevima, ograničeno na razumijevanje institucionaliziranih, tradicionalnih religijskih oblika koji se vežu za svjetske monoteističke religije. Na taj način se Hans Mol (u smislu vlastitog metodološkog stajališta) pojavljuje kao nastavljajući neracionalističke i fenomenološke tradicije promišljanja religije. Iako je sociologija religije Hansa Mola primarno sociološke i antropološke orijentacije; ona je odgajana u duhu neracionalističke kritike onih racionalističkih konceptualizacija religije i njima svojstvenog kategorijalnog aparata koje religiju posmatraju kao efemeran društveni fenomen.

Dakle, sociologija religije Hansa Mola je kao svoj centralni zadatak – koji je po prirodi kumulativan – postavila rekonstrukciju kategorijalnog i metodološkog aparatusa sociologije religije. U tom smislu, Molova definicija religije kao svojevrsnog mehanizma sakralizacije predstavlja trajektoriju promjena i transformacija zastarjelog metodološkog programa sociologije religije. Iz tog razloga, naš poduhvat definiranja teorijskih koordinata identitetske teorije religije započinje sa analitičkom distinkcijom *mehanizama sakralizacije* koja je predmet elaboracije poglavlja čiji je naziv *O ključnim kategorijama identitetske teorije religije*. U navedenom poglavlju, pažljivo su analizirani ključni koncepti identitetske teorije religije – *objektifikacija, obvezivanje, ritual, mit* – koji su unutar sociologije religije Hansa Mola definirani kao elementi mehanizma sakralizacije. U kontekstu date analize, pokazano je kako analitička distinkcija mehanizama sakralizacije ima za cilj da prikaže ne “autonomne” procese koji su u empiriji odvojivi jedan od drugog, nego radije da nas, kao sociologe religije, opremi analitičkim i heurističkim sredstvima u analizi religije. “Mehanizmi sakralizacije” kao takvi funkcioniraju kao svojevrsni “idealni tipovi” (Weber).

Drugo poglavlje, pod nazivom *Identitetska teorija religije u kontekstu teorija o religiji: tačke konvergencije i divergencije*, bavi se definiranjem teorijskih koordinata identitetske teorije religije. Drugim riječima kazano, ovo poglavlje nastoji kontekstualizirati identitetsku teoriju religije u širi okvir teorija o religiji – uključujući tradicije promišljanja religije iz kojih se i sama disciplina razvijala – i pokazati tačke konvergencije i divergencije identitetske teorije

religije i različitih pristupa analizi religije, te na temelju takve analize istaknuti teorijske doprinose sociologije religije Hansa Mola. Poseban osvrt dat je na Molovu kritiku sekularizacijske hipoteze, te zastarjelih socioloških kategorija koje u mnogome ograničavaju analizu religije u kontekstu društva “druge modernosti”.

Treće poglavlje, čiji je naslov *U susret “novim” religijskim oblicima: identitetska teorija religije kao nova paradigma za sociologiju religije*, u svjetlu kritike iznesene u prethodnom poglavlju, bavi se analizom kako “povratka religija” tako i nastanka novih religijskih oblika koji, kako to Hans Mol pokazuje, nastaju sakralizacijom novih identitarnih obrazaca. Dato poglavlje kao takvo ujedno predstavlja misaonu trajektoriju teorijskih elaboracija i ideja iznesenih u četvrtom strukturalnom dijelu ovog rada koji osnovne postulate identitetske teorije religije primjenjuje na teorijsku analizu novih, “sintetičkih” (Tomislav Tadić, 2020) religijskih oblika koji – na iskustvenom i nivou sociološke analize – figuriraju kao “funkcionalni ekvivalenti” tradicionalnih monoteističkih religija.

### 3.2 O KLJUČNIM KATEGORIJAMA IDENTITETSKE TEORIJE RELIGIJE

Hans Mol, razmatrajući osnovne argumente na kojima počiva identitetska teorija religije, u studiji *Meaning and Place: An Introduction to the Social Scientific Study of Religion* (1976) religiju definira na sljedeći način:

“Religija se prikladno može smatrati sakralizacijom identiteta . . . Problem kako se pojedinci, grupe i društva drže zajedno je centralni problem. Ovi 'identiteti' nisu nužno kongruentni; zapravo, često se sukobljavaju. Ipak, religija općenito modificira ove sukobe čak i kada također pojačava svaki od navedenih nivoa identiteta zasebno. Sakralizacija se najbolje može definirati kao praktički sastavljena od: a) objektivizacije (transcendentalno uređenje), b) obvezivanja (emocionalno usidrenje), c) rituala (provođenje istovjetnosti) i d) mita (dijalektička dramatizacija)” (Mol, 1983: 111 – 112 U: Varacalli, 1984: 199).

Čitalac izvornog Molovog djela koji je, u najmanjoj mjeri, upoznat sa nedaćama sociologije religije pri definiranju vlastitog predmeta istraživanja, uočiti će kako definicija

religije koju je ponudio Hans Mol – naime, ona koja religiju definira kao mehanizam sakralizacije – manevarski izbjegava da bude kategorizirana kao isključivo *supstantivna* ili *funkcionalna* definicija. Drugim riječima kazano, iako Molova konceptualizacija religije podjednako nudi odgovore na pitanja *što religija jeste* i *što religija čini*, metodološki i teorijski bi bilo pogrešno istu supsumirati pod značenjski i eksplanatorni opseg jedne od navedenih definicija.

Vidjeli smo da Molova pozicija, u određenim aspektima, slijedi temeljnu ideju funkcionalističkog razumijevanja religije koja bi se mogla sažeti u tvrdnji da religija doprinosi očuvanju socijalne kohezije i kao takva predstavlja društvenu trajektoriju procesa integracije. U tom smislu, od krucijalne je važnosti da naglasimo da identitetska teorija religije ne predstavlja funkcionalistički projekt razumijevanja religije. Mada, kada bismo Molovu definiciju religije lišili konteksta u kojem nastaje i istu interpretirali bez poznavanja temeljnih postulata identitetske teorije religije, pogrešno bismo klasificirali datu definiciju kao isključivo funkcionalnu, a sociologiju religije Hansa Mola kao primarno funkcionalističku teoriju religije. Uprkos činjenici da identitetska teorija religije ne predstavlja projekt kasne funkcionalističke teorije, unutar Hans Molove definicije religije, prevladavaju osobitosti funkcionalnih definicija. Malcolm Hamilton o osobitostima funkcionalnih definicija piše sljedeće:

“Definicije prema funkciji često se nazivaju 'inkluzivnim', čime se želi reći da u pojam religije uključuju širok opseg pojava. To, u stvari, znači da se sve što vrši funkciju religije ili deluje na njoj svojstven način smatra religijom, čak i ako to u konvencionalnom smislu nije. Ako se religija definiše kao nešto što stvara jedinstvo ili društvenu koheziju, onda je sve što vrši takvu funkciju religija. Ta inkluzivnost je često namerna. Definicije prema funkciji obično su povezane s teorijskim nastojanjima da se religija objasni kroz navodnu suštinsku integrativnu ulogu” (Hamilton, 2003: 40).

Iako definicija religije koju je ponudio Hans Mol daje primat razumijevanju funkcionalnih aspekata religije (naime, njene integrativne funkcije), pod skrupuloznom sociološkom interpretacijom otkrivaju nam se i njeni supstantivni elementi. Radi se o tome da Molova definicija religije uspješno sublimira elemente supstantivne definicije religije samim time što religiju ne definira na način svojstven već etabliranim supstantivnim definicijama koje određenje religije elaboriraju u odnosu na razumijevanje suštine religijskih fenomena.

Razumijevanje suštine religijskih fenomena u izvjesnom smislu povezano je sa antropološkim naporima i doprinosima ostvarenim na polju demistifikacije postojanja “divlje misli” (Lévi-Strauss, 1962). U tom kontekstu, potraga za suštinskim elementima religijskih fenomena značila je nužno potragu za univerzalnim religijskim osobitostima, onim zajedničkim crtama koje razaraju distinkciju između “primitivnih” i “modernih” religija. Teoretičari različitih teorijskih i disciplinarnih usmjerenja isticali su da jedna takva univerzalna značajka religijskih fenomena jeste distinkcija između svetog i profanog. O prednosti koja je davana opoziciji sveto – profano prilikom definiranja religije govori nam broj definicija koje, na ovaj ili onaj način, uključuju navedenu distinkciju.

Roger Caillois, na tragu ideje da “podela sveta na dva područja – od kojih jedno obuhvata sve što je sveto a drugo sve što je profano – jeste distinktivna crta religijske misli” (Dirkem, 1982: 35), ističe da “ne postoji definicija religije koja unutar sebe ne uključuje opoziciju između svetog i profanog” (Caillois, 1959: 19 U: Mol, 1976: 202). U kontekstu date tvrdnje, Emilé Durkheim se javlja kao jedan od sociologa religije čija definicija, između ostalog, počiva na razumijevanju distinkcije svetog i profanog. U djelu *Elementarni oblici religijskog života* (1982) on religiju definira na sljedeći način:

“[...] religija je čvrsto povezan sistem verovanja i običaja koji se odnose na svete, to jest izdvojene i zabranjene stvari, naime sistem verovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuju u istu moralnu zajednicu zvanu crkva” (Dirkem, 1982: 44).

Iako značenja koje Hans Mol i Durkheim pridaju konceptu religije konvergiraju u određenim tačkama, ona se istovremeno razlikuju u onim aspektima i ključnim konceptima koji su od odsudne važnosti za ispravno razumijevanje sociologije religije Hansa Mola. Naime, dok Durkheim ono “sveto” razumijeva kao *stanje* određenih religijskih elemenata, Hans Mol insistira na razumijevanju onog “svetog” kao svojevrsnog *procesa*. Sveto kao takvo u okvirima kategorijalnog aparata identitetske teorije religije figurira kao *sakralizacija*; proces činjenja nečega svetim. Razlog favoriziranja koncepta sakralizacije u eksplanatornim okvirima sociologije religije Hansa Mola naspram one “rigidne” dihotomije sveto – profano leži u procesualnom karakteru identitetske teorije religije i nezahvalnom poduhvatu skiciranja nacrtu za socio-znanstvenu teoriju religije koja će biti primjenjiva kako na “primitivna”, tako i na



“moderna” društva.

“Još jedan razlog za naglašavanje procesa sakralizacije, a ne odvojenosti svetog, je taj što je jezik 'promjene' ili 'procesa' prikladniji za analizu 'promjenjivih' situacija. Sociološka teorija koja teži da razvije generalizacije koje objašnjavaju prošlost i sadašnjost, primitivno i moderno, mora imati konceptualni aparat koji obuhvata i stabilnost i promjenu; sličnosti i razlike. Tretiranje svetog kao fosila primitivne prošlosti više naglašava razlike nego sličnosti između društava i kultura” (Mol, 1976: 205).

Dakle, radi se o tome da su supstantivni elementi definicije religije koju je ponudio Hans Mol sadržani u konceptu sakralizacije. Međutim, iako je Molovom konceptu religije svojstvena distinkcija između svetog i profanog, ista je smještena u okvire onoga što bismo mogli nazvati procesualnom teorijom religije. U kontekstu prethodno navedenog citata, vidljivo je da se identitetska teorija religije pojavljuje kao teorijsko-metodološki program čiji je eksplanatorni okvir dovoljno širok da razumije kako “elementarne religijske oblike”, tako i emerziju novih religijskih oblika koji nastaju posredstvom djelovanja sila procesa sakralizacije koji novonastale identitarne oblike (a to ovdje znači sisteme značenja i motivacije) čini sentimentima u koje se, doslovno, “ne dira”. Na tragu prethodno kazanog – naime, razumijevanja distinktivnih kvaliteta koje se onom svetom pripisuju posredstvom procesa sakralizacije u odnosu na ono profano koje se javlja kao “svakodnevno”, “obično” i “ovosvjetsko” – potrebno je naglasiti da zajednička tačka razumijevanja svetog i profanog u kojoj se presijecaju mišljenja teoretičara, bez obzira na njihov metodološki i teorijski *background*, jeste razumijevanje svetog kao nečeg “izuzetog” iz stvarnog poretka svijeta, ograničenog, distinktivnog, nesvakidašnjeg.<sup>5</sup>

Upravo u kontekstu takvog razumijevanja sakralizacije – procesa u kojem svjetovne (profane) stvari bivaju obavijene auroom svetog i kao takve transponirane u neki novi transcendentni poredak stvari – Molova interpretacija mehanizama sakralizacije trajektoriju datog procesa locira unutar opsega prvog elementa mehanizma sakralizacije. *Objektivifikacija*

---

<sup>5</sup> Rudof Otto će koncepciju svetog definirati u kontekstu onoga što je za njega *mysterium tremendum et fascinans* i “susret” sa onim svetim definirati kao “[sudar] sa općenito nečim 'posve drugim', što je, vrsno i bitno, sa mojom suštinom nesamjerljivo, i pred čim se ja zbog toga suprežem sa zapanjenim čuđenjem” (Otto, 1983: 48).

koju Mol definira kao “[projekciju] značenja i poretka u transcendentnu referentnu tačku u kojoj se suštine i arhetipovi svjetovnog mogu učiniti da izgledaju uređenije, dosljednije i bezvremeno” (Mol, 1976: 215) predstavlja proces koji ono svjetovno obavlja transcendentnim značenjem koje ga kao takvog izdvaja iz poretka “profanih” stvari. U tom kontekstu valja naglasiti da sakralizacija ne predstavlja puku institucionalizaciju obrazaca. Zahvaljujući osobitostima procesa objektivizacije, kako to Mol ističe, proces sakralizacije “nadilazi puku institucionalizaciju obrazaca jer potiče kvalitete nedodirljivosti i divljenja, a sisteme značenja i motivacije pretvara u 'ne diraj' sentimente” (Ibid, 202).

Na ovoj matrici razumijevanja objektivizacije Hans Mol ukazuje na bespredmetnu kritiku objektivizacije ili onoga što je, u izvornoj marksističkoj teoriji, poznato pod nazivom reifikacija ili *Verdinglichung*. U obračunu sa racionalističkom tradicijom razumijevanja religije kao “krive svijesti” ili, kazali bismo, mehanizma reifikacije, Hans Mol piše sljedeće:

“Većina filozofa devetnaestog vijeka, uključujući Feuerbacha i Marxa, smatrala je određeno područje objektivizacije (ili *Versachlichung*) kao pogrešno jer je značilo obvezivanje nečemu što je u sukobu s njihovom vlastitom svetom, individualističkom, humanističkom ideologijom. Ovo područje su nazvali reifikacija (ili *Verdinglichung*) što je značilo one objektivizacije koje su desakralizirale potpuno individualno samoopredjeljenje u tome što su stvari tretirale kao vanjske prema umu. Veličanstvo i hegemonija ličnosti bili su povrijeđeni u slučaju da se te stvari percipiraju kao nezavisne, a ne zavisne od čovjeka koji je konstruktor simbola. Smatralo se da su dehumanizacija i otuđenje direktna posljedica postvarenja (ili kako ju je Marx nazvao lažne svijesti) u kojem čovjek kao tvorac postaje podložan svojim vlastitim kreacijama. Predanost i prihvatanje reifikacija bilo je loše, jer su oduzimale nezavisnost čovjeka” (Ibid, 213).

Radi se o tome da u kontekstu identitetske teorije religije i određenja religije kao mehanizma sakralizacije identiteta (dakle, religija jeste sve ono što sakralizira identitet) kritika religijskih sistema kao sistema postvarenja jeste neosnovana iz nekoliko razloga. Prvenstveno, logička pogreška koja se pripisuje takvim racionalističkim konceptualizacijama religije tiče se interpretacije religije i njoj svojstvene egzistencijalne predstave iz perspektive vlastite – u ovom slučaju izvorno marksističke – egzistencijalne predstave. Naime, radi se o tome da

navedena kritika u kontekstu identitetske teorije religije predstavlja jednu vrstu paradoksa; dakle, marksistička perspektiva, kritizirajući mehanizam sakralizacije svojstven tradicionalnim monoteističkim religijama, objektivizira vlastitu egzistencijalnu predstavu i sakralizira vlastiti identitet. U tom smislu, Marxov teorijski program koji je smjerao društveno-političkoj revoluciji, te marksizam kao ideologija koja je stremila mobilizaciji kolektivnih i personalnih identiteta, razmatran u kontekstu identitetske teorije religije, ne predstavlja ništa drugo do mehanizam sakralizacije *per se*.<sup>6</sup>

Iako objektivizacija predstavlja “*sine qua non* mehanizma sakralizacije” (Tadić, 2020: 56), stepen uspješnosti njenog djelovanja u mnogome ovisi od usklađenosti sa drugim elementima mehanizma sakralizacije. Sam Hans Mol na kraju poglavlja koje tematizira objektivizaciju i značaj iste za konstituciju sakralizirajućih obrazaca ističe da je objektivizacija sama po sebi nedovoljna za sakralizaciju identitarnih obrazaca ili, drugim riječima kazano, egzistencijalnih predstava. Dakle, kazano riječima Hansa Mola objektivizacija je “impotentna za sakralizaciju osim u onim slučajevima kada je praćena i potpomognuta obvezivanjem. 'Odjelitost' onog svetog treba da bude ukorijenjena u osjećajima strahopoštovanja i lojalnosti, ako ono želi da ima sakralizirajući učinak” (Mol, 1976: 214). Na tragu prethodno kazanog, *obvezivanje* kao drugi element mehanizma sakralizacije predstavlja jedan od centralnih pojmova identitetske teorije religije. Hans Mol smatra da se mehanizam obvezivanja može definirati “kao fokusirana emocija ili emocionalna vezanost za određeni fokus identiteta. To je usidrenje emocija u istaknuti sistem značenja, društveni, grupni ili lični, bilo apstraktni ili konkretni” (Ibid, 216).

U tom smislu, obvezivanje nije značajka karakteristična samo za tradicionalne monoteističke religije. Obvezivanje kao samo “žarište identiteta” – kako ga Mol razumijeva – postaje i temeljnom odrednicom onih simboličkih sistema koji djeluju bilo na društvenom, grupnom ili personalnom nivou i funkcioniraju kao svojevrsni repozitorijumi identifikacije. Obvezivanje kao fulkrum identiteta – čiji su sinonimi divljenje, strahopoštovanje, ekstaza, “elevacijska iskustva”, vjera – ima za cilj da, kroz mobilizaciju osjećanja i ličnih sentimenata,

---

<sup>6</sup> Radi se o tome da osobitosti izvorne marksističke misli i marksizma kao političke ideologije, te postulati i načela na kojima počivaju svjedoče o prisustvu elemenata mehanizma sakralizacije unutar istih. Tako npr. *objektivizacija* svojstvena marksizmu predstavlja projekciju ideje besklasnog društva koja se pojavljuje kao “transcendentna predstava”, ali i alternativa postojećim socio-ekonomskim formacijama. Element *obvezivanja* bio bi istovjetan sa kreiranjem vizije proletarijata i mobiliziranjem emocionalnih aspekata kako personalnih, tako i kolektivnih identiteta. *Ritual* kao periodično inskribiranje i pulsiranje kolektivne svijesti (proletarijata, u ovom slučaju) svoje bivstvo pronalazi u kolektivnim manifestacijama i obilježavanjima značajnih datuma (kao što je npr. Međunarodni praznik rada). Naposljetku, *mit* svoje uporište pronalazi u viziji proletarijata kao modernog mesije.

formira osnovicu identiteta koja počiva na onim “zdravo-za-gotovo” uzetim identitarnim obrascima. U tom smislu, što su jači sentimenti prema određenim identitarnim obrascima, proporcionalno tome, identitet će biti stabilniji.

Međutim, pitanje na koje valja ponuditi odgovor, a koje je derivirano iz samog ustrojstva suvremenog društvenog svijeta koji je određen značenjskim opsegom sintagme “tekuće modernosti” (Bauman) i njoj svojstvenog “bezglavog postojanja” jeste sljedeće: što se dešava kada se identitarne strukture suočavaju sa manjkom osjećanja obvezanosti? Odgovor na postavljeno pitanje, između ostalog, vodi nas do razumijevanja trećeg elementa mehanizma sakralizacije. *Ritual* kao specifično ponavljajuće artikulirano djelovanje ne samo da “sprečava da se objekt sakralizacije izgubi iz vida”, nego ujedno stepen obvezanosti i emocionalne posvećenosti datom objektu sakralizacije drži u svojevrsnoj homeostazi. Hans Mol ističe da se značaj rituala sastoji u tome što oni “artikulišu i obnavljaju sistem značenja, te sprečavaju da se izgubi iz vida. Oni glume i sakraliziraju istost. Oni obnavljaju, pojačavaju ili preusmjeravaju identitet. Oni maksimiziraju red jačanjem mjesta pojedinca u grupi ili društvu, i obrnuto, jačanjem veza društva naspram pojedinca. Oni ujedinjuju, integriraju i sakraliziraju” (Ibid, 233).

Funkcionalistički aspekti Molove identitetske teorije religije dolaze posebno do izražaja u konceptualizacijama značaja rituala za procese integracije koji se odvijaju na kolektivnom, grupnom ali i personalnom nivou i procese obnavljanja granica identiteta. Upravo iz tog razloga fenomen rituala je u sociološkim, te ranim etnološkim i antropološkim istraživanjima zauzimao centralno mjesto. Rituali inicijacije, zajednički rituali, *rites de passage* i pogrebni rituali samo su neka od višestrukih očitovanja rituala koja su se našla pod lupom skrupuloznih etnoloških i antropoloških istraživanja. Ono što je bitno da naglasimo jeste to da Mol u sklopu vlastitog razumijevanja rituala i značaja istog u kontekstu djelovanja mehanizma sakralizacije ističe podjednako integrativnu i kompenzacijsku ulogu rituala. U tom smislu njegovo viđenje rituala korespondira sa naukom Malinowskog koji smatra da “činjenica da je verski ritual u stvari sredstvo za razrešenje napetosti, briga i neizvesnosti, objašnjava zašto je on obično prisutan u velikim životnim kriznim situacijama poput rođenja, prelaska u punoletstvo, venčanja i smrti” (Hamilton, 2003: 107).

Posljednji, ali ne i manje važan, element mehanizma sakralizacije koji omogućuje istovremeno i komplementarno postojanje prethodno navedenih elemenata jest *mit*. Mi na ovom mjestu, a zarad strukture rada i sistematičnosti izlaganja, nećemo ulaziti u analizu evolucije i strukture simbola i mitova kao što to čini Hans Mol. Bit će dovoljno da istaknemo

ideju da logička struktura mita ne podliježe općevažećim pravilima onoga što se definira kao *logos*; mit, samom činjenicom da predstavlja nepropitljivu istinu, stvara referentni i “usidreni” okvir naše vlastite interpretacije stvarnosti. Kazano riječima Hansa Mola, mitovi “našem postojanju daju odgovarajući interpretativni okvir, i tako drže arbitrarnost i besmislenost po strani, pritom doprinoseći sveopćoj integraciji društva” (Mol, 1976: 253).

Operacionalizacija koncepta sakralizacije u sociološkoj analizi religije – koja čini predmet četvrtog strukturalnog dijela ovog rada – nalaže da se prethodno distingviraju četiri momenta datog procesa koje smo mi predstavili kao ključne kategorije identitetske teorije religije. Međutim, na kraju rasprave o ključnim kategorijama identitetske teorije religije treba naglasiti da analitička distinkcija mehanizama sakralizacije ima za cilj da prikaže ne “autonomne” procese koji su u empiriji odvojivi jedan od drugog, nego radije da nas, kao sociologe religije, opremi analitičkim i heurističkim sredstvima u analizi religije. “Mehanizmi sakralizacije” kao takvi funkcioniraju kao svojevrсни “idealni tipovi” (Weber). Elementi mehanizma sakralizacije kao heuristička sredstva u analizi religije, sukladno Weberovom načelu, predstavljaju svojevrсну “[pojmovnu sliku] koja *nije* povijesna zbilja, već je slika koja ima značenje čistog idealnog *graničnog* pojma kojim se *mjeri* zbilja prema razjašnjenju određenih sastavnih dijelova njezina empirijskog sadržaja s kojim se *uspoređuje*” (Weber, 1968: 65).

Teorijsku i misaonu trajektoriju našeg poduhvata da definiramo teorijske koordinate identitetske teorije religije Hansa Mola u mnogim aspektima činila je Durkheimova misao da “celinu je moguće definisati samo u odnosu na delove koji je čine” (Dirkem, 1982: 34). Iz tog razloga dati poduhvat započeli smo sa definiranjem ključnih kategorija identitetske teorije religije koje su sadržane u samoj definiciji religije koju je ponudio Hans Mol. Drugim riječima kazano, razumijevanju teorijske cjeline kakva je identitetska teorija religije nužno prethodi razumijevanje same definicije na kojoj je izgrađen dati teorijski program prvenstveno zbog Molove intencije koja stoji iza definiranja religije kao mehanizma sakralizacije. Naime, Molov poduhvat definiranja religije sastoji se u tome da pokaže kako je svaki religijski sistem određen u odnosu na koordinate funkcionalnih elemenata sakralizacije – dakle, objektivizacije, obvezivanja, rituala i mita – izvan kojih se ne može konstituirati.

Kompleksnost definicije religije koju je ponudio Hans Mol sastoji se prvenstveno u interdisciplinarnom karakteru Molove misli. Definicija ne samo da se ne može kategorizirati kao isključivo supstantivna ili funkcionalna, nego ujedno ne predstavlja definiciju religije koja je isključivo sociološka, psihološka, funkcionalistička ili pak antropološka. U tom smislu,

teorijske koordinate Molovog razumijevanja religije definirane su u presijeku tačaka konvergencije i divergencije identitetske teorije religije i ostalih teorija o religiji.

### *3.3 IDENTITETSKA TEORIJA RELIGIJE U KONTEKSTU TEORIJA O RELIGIJI: TAČKE KONVERGENCIJE I DIVERGENCIJE*

Poduhvat definiranja teorijskih koordinata identitetske teorije religije ne stremi situiranju sociologije religije Hansa Mola na hronološkoj crti misli kako kanoniziranih, tako i marginaliziranih teorija religije; od tog ne bismo imali koristi. Naprotiv, naš cilj sastoji se u tome da pokažemo koje su to struje mišljenja oblikovale misaoni opus Hansa Mola koji se konsolidirao u znamenitoj identitetskoj teoriji religije, te da, u kontekstu razumijevanja pozicije koju Hans Mol zauzima u raskolu koji je obilježio stanje discipline tijekom XX vijeka, pokažemo koji su to doprinosi Hansa Mola u poduhvatu stvaranja nove paradigme za sociologiju religije.

Hans Mol, razmatrajući poziciju identitetske teorije religije u kontekstu teorija o religiji, u tekstu *The Identity Model of Religion: How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan* (1979) ističe neke od temeljnih osobitosti svoje teorije:

“Identitetski model religije nastoji pružiti sveobuhvatnu, socio-znanstvenu shemu koja uspješno razumijeva raznolike podatke kako iz drevnih, tako i modernih religija. Dana teorija, poprilično ambiciozno, nadalje pokušava da se uklopi u preovlađujuće antropološke, psihološke i sociološke teorije o čovjeku i društvu, kao i suvremene etološke analize ponašanja primata” (Mol, 1979: 11).

Interdisciplinarni karakter identitetske teorije religije je ovdje evidentan kroz Molovo insistiranje na uklapanju identitetskog modela religije u već postojeće antropološke, psihološke i sociološke teorije o čovjeku i društvu. Naime, takav poduhvat sam po sebi podrazumijeva kreiranje teorijskog programa koji, upravo zbog interdisciplinarnih komponenti koje ga čine, će biti u stanju da odoli “zubu vremena”. Socio-znanstvena shema o kojoj Mol govori, a koja

uspješno izlazi na kraj sa razumijevanjem empirijskih varijeteta u kojima ono sveto figurira kako unutar “primitivnih”, tako i “modernih” društava, kao takva predstavlja “ultimativnu” matricu razumijevanja religije.

Međutim, Hans Mol je svjestan svih onih poteškoća koje proizlaze iz hipostaziranja određenog teorijsko-metodološkog programa ili vlastite socio-znanstvene perspektive kao krajnje, te ističe da identitetska teorija religije – iako je njena eksplanatorna moć prevelika – ni u kom slučaju ne nastoji “staviti tačku na i” teorijskog razvoja sociologije religije, te da sociolozi religije ne trebaju upasti u zamku precjenjivanja identitetskog modela religije. Iz tog razloga Molov poduhvat skiciranja nacrtu za identitetsku teoriju religije ne predstavlja svojevrsan hvalospjev novoj paradigmi za sociologiju religije, nego uključuje i one kritičke osvrtne koje relativiziraju socio-znanstvenu perspektivu svojstvenu identitetskom modelu religije.

“Ova relativizacija svojih pretpostavki i svijest o proizvoljnosti svojih metodoloških odstupanja čini mi se preduvjetom za izbjegavanje još jedne opasne zamke: sociološkog redukcionizma, pod kojim mislim na apsolutizaciju sociološke metodologije ili sakralizaciju sociološke perspektive. Svjesno sam pokušao da izbjegnem ovu zamku” (Mol, 1976: x).

Na ovaj način Mol nastoji izbjeći zamku ili slijepu ulicu u kojoj su završile klasične sekularizacijske teorije, napose one ukorijenjene u racionalističkoj tradiciji mišljenja. U tom kontekstu sociološki redukcionizam koji je osobit za one teorije religije koje su primarno racionalističke orijentacije sastoji se u simplifikiranju kompleksnosti religijskih fenomena i svođenju istih – koje je prvi Durkheim definirao kao *sui generis* – na svojevrsne sociološke varijable koje figuriraju kao “krive svijesti”. Iako je svakoj sociološkoj analizi i samom posmatranju svojstven neki određen stepen pristrasnosti, postoji razlika između onoga što je pristrasnost koja je “vrijednosno neutralna” i sociološkog redukcionizma koji prijeti osnovama istraživanja, i nerijetko završava u slijepoj ulici sociološkog logiciranja, onda kada se nečija perspektiva pretvori u pogled na svijet u koji je istraživač uložio mnogo svojih emocija. Redukcionizam (u ovom slučaju, svođenje religioznih fenomena na sociološke varijable) za koji se društveni naučnici tako često optužuju općenito nije ništa drugo do sakralizirana perspektiva” (Mol, 1979: 19).

Racionalističke i evolucionističke tradicije promišljanja religije i njene (ne)sigurne budućnosti u kontekstu modernih društava, zbog njima svojstvenog sociološkog redukcionizma, optužene su za hipostaziranje vlastitog sakraliziranog svjetonazora – naime ideje da religija predstavlja stvar “primitivne” prošlosti – kao ultimativnog eksplanatornog obrasca razumijevanja religije. Konceptualizacije religije koje su istu tumačile iz perspektive vlastitih egzistencijalno-transcendentnih predstava, te sekularizacija kao znanstvena paradigma na kojoj je utemeljena (rana) sociologija religije postat će predmetom kritike onih teorijskih programa čiji se zadatak sastojao u redefiniranju takve “zastarjele” znanstvene paradigme.

Sociologija religije kao disciplina koja se sredinom XX stoljeća našla na razmeđu paradigmi obogatila je svoj teorijsko-metodološki arsenal trima teorijskim programima koji ne samo da su ukazali na nedostatnost postojeće paradigme – naime, sekularizacijske hipoteze – nego su istu redefinirali i ponudili alternativne metodološke programe za sociologiju religije. Mi smo u kontekstu prethodnog strukturalnog dijela ovog rada, a napose u poglavlju koje nosi naziv *Sociologija religije na razmeđu paradigmi*, teorijske poduhvate da se ponudi nova paradigma za sociologiju religije – na temelju njihovih zajedničkih karakteristika – klasificirali u tri struje mišljenja ili tri teorijska korpusa. Unutar spomenutog poglavlja koncizno smo elaborirali osnovne teorijske postulate i doprinose koje vežemo za *revidirane sekularizacijske teorije* i *teoriju racionalnog izbora* – naime, dvije od tri struje mišljenja koje su pomogle u oblikovanju metodološkog horizonta discipline u drugoj polovini XX stoljeća. Međutim, ovo poglavlje smjera analizi treće struje mišljenja koja je kroz kritiku “zombi kategorija” klasične sociologije religije ostvarila doprinose na polju revidiranja znanstvene paradigme sociologije religije.

U kontekstu prethodno kazanog *identitetska teorija religije*, između ostalog, nastaje kao kritika sekularizacijskih teorija i, samim time, onih teorija religije koje su pomogle konsolidaciji sekularizacijske hipoteze kao znanstvene paradigme sociologije religije. U tom kontekstu, evolucionističke, marksističke, funkcionalističke, psihoanalitičke teorije religije i za njih karakteristični pristupi razumijevanju religije predstavljaju svojevrsne *tačke divergencije* identitetske teorije religije u kojima valja tražiti njene teorijske koordinate.

Već smo vidjeli da se Mol žustro suprotstavlja evolucionističkim konceptualizacijama religije koje su istu interpretirale kao “dinosaurski rep” naše prošlosti. Dok evolucionističke teorije religije smjeraju demistifikaciji religijskih vjerovanja – koja se u odnosu na znanstveno logiciranje otkrivaju kao “lažna” – teorija religije Hansa Mola, na tragu promišljanja Mircea



Eliadea i njegove fenomenologije religije, ističe da demistifikacija religijskih sistema i objektiviranih transcendentnih predstava svojstvenih istima ne služi ničemu. U kontekstu kritike evolucionističkog pristupa razumijevanju religije i onih konceptualizacija koje su na tragu kantijanskog poimanja “izlaska iz samoskrivljenog stanja nezrelosti” religiju definirale u kategorijama prednaučnog sistema mišljenja, ističe se mišljenje Hansa Mola:

“U devetnaestom vijeku mnogi istaknuti sociolozi i antropolozi vjerovali su da je religija prednaučna faza ljudskog napretka i da će tačnija tumačenja čovjeka i postojanja uskoro staviti tačku na ove djetinjaste konstrukcije. Drugim riječima, naučnici kao što su Comte i Spencer, Tylor i Frazer su smatrali da je racionalnost proizvod linearne evolucije i da će, kako njena važnost bude rasla, značaj iracionalnosti nestati. Ovdje se evolucija ne smatra linearnom, već kao neizvjesnim ishodom složene mreže sila u kojoj su razmišljanje i individualne sklonosti samo nekoliko usred mnogih” (Ibid, 29).

Evolucionističke teorije religije nisu jedine koje su upale u zamku razumijevanja sekularizacije ili progresivnog “rašćaravanja svijeta” kao krajnje instance modernističkog projekta s kojom završava evolucija ljudskog poimanja svijeta. Marksističke teorije religije koju su vlastite konceptualizacije religije izgrdili na temeljima Marxove izvorne misli i hegelijanske interpretacije povijesti upale su istu zamku, s tim da distinktivna crta marksističkih teorija religije jeste razumijevanje iste kao ishodišta alijenacije. Učenje o religiji kao mehanizmu alijenacije sastoji se u tezi da religiozna osoba umjesto da prihvati neugodnu stvarnost, ona radije projektuje viziju – dakle, *objektificira* određenu egzistencijalnu predstavu – svijeta u kojem nema nepravde. U tom kontekstu, marksistički pristup ističe da religija kao takva predstavlja sredstvo manipulacije i alijenacije – otkud proizlazi i Marxova misao da je religija “opijum masa” – kojim se održava *status quo*, te da ista sprečava kako pojedinca, tako i (religiozne) zajednice da se suoče sa problemima i aktivno uključe u otklanjanje njihovih uzroka. U tom smislu, demistifikacija religijskih sistema kao sistema manipulacije, u marksističkoj teoriji, predstavlja antecedent stvaranja novog društvenog poretka unutar kojeg, pošto je isti zasnovan na temeljnim ljudskim vrijednostima, neće biti potrebe za projekcijom (objektifikacijom) egzistencijalnih predstava u transcendenciju.

Hans Mol kroz kritiku marksističkog pristupa, u cilju skiciranja i elaboriranja perspektive svojstvene identitetskoj teoriji religije, u svojim razmišljanjima približava se

psihološkim i emocionalističkim teorijama religije i onim idejama koje pronalazimo u teorijskom opusu Bronislawa Malinowskog. Naime, opaska se sastoji u tome da religija zahvaljujući njenoj katarzičnoj funkciji – koja se prvenstveno veže za ritualni element mehanizma sakralizacije – čuva kako personalni, tako i društveni identitet od alijenacije samom činjenicom da pruža sigurno uporište za identitet koji može biti oslabljen djelovanjima deprivacijskih, frustracijskih i alijenacijskih sila.

“Identitetska teorija religije zastupa stanovište da su deprivacija, frustracija i alijenacija samo neka od iskustava koja pogađaju identitet. Ima mnogo takvih iskustava kako na ličnom nivou (smrt, rođenje, brak, razvod, bogatstvo, tako i nesreća, racionalnost, nepovjerenje, skepticizam), tako i na društvenom (kulturni šok, vojna osvajanja, trgovina, nepravda, katastrofa). Budući da su takvi faktori često sastavni dio društvenih i struktura ličnosti, suočavanje s njima ne znači samo napad i uklanjanje [kako to marksisti zagovaraju, A. Dž], već i razumijevanje. Religija zadovoljava ovu potrebu da se razumije ili zamisli svoj svijet” (Ibid, 23 – 24).

U svjetlu prethodno kazanog, nužno je da naglasimo da ovakvo sociološko razmatranje karakterističnu za Molovu misao, misao koja ističe integracijske aspekte religije kao mehanizma sakralizacije, ne pribjegava funkcionalističkom tumačenju uloge istih u integracijskim procesima koji se odvijaju kako na personalnom, tako i na kolektivnom ili grupnom nivou. Radi se o tome da Mol radije naglašava ideju emocionalističkih i psiholoških aspekata religije koji proizlaze iz same strukture identitarnih obrazaca koji su sposobni za, i eksternaliziraju “sakralizirajuće tendencije” (Andrew Greely). Treba imati na umu da su teoretičari religije fenomenološkog usmjerenja, poput Eliadea ili Rudolfa Otta, isticali ideju da ono sveto predstavlja jednu od *a priori* kategorija koja je kao takva temeljna odrednica našeg iskustvenog razumijevanja onoga što pred nama izaziva osjećanja divljenja i nedodirljivosti.

Hans Mol u eseju *The Identity Model of Religion* (1979) pravi odmak od fenomenoloških interpretacija religije kritizirajući iste da proces objektivacije vezuju isključivo za djelovanje i sposobnost samog pojedinca da percipira ono sveto, a pritom zanemaruju činjenicu da su zajednice (bilo da se radi o grupnim ili kolektivnim identitetima) sposobne da objektiviraju njima svojstvene egzistencijalne predstave i simboličke sisteme. Mol smatra da se problem fenomenoloških interpretacija religije sastoji u “razumijevanju i

težnji da se ono što je u stvari zajedničko i za grupne i društvene identitete percipira kao svojstveno isključivo za personalne identitete, naime, sklonost objektivizaciji i objedinjavanju sistema vjerovanja” (Mol: 1979, 29). Međutim, iako Hans Mol pravi odmak od “jednodimenzionalnog” fokusa fenomenoloških analiza koje u analizi onog svetog akcent stavljaju na osamljenog pojedinca i njegovo osjećanje prisutnosti onog “nemislivog”, nepobitna je činjenica da je njegova vlastita socio-znanstvena perspektiva – ukoliko se socio-znanstvena misao može nazvati “vlastitom” uzevši u obzir misao Norberta Eliasa o tome da “svako od nas nastavlja, niko nije na početku” – u mnogim aspektima određena postulatima fenomenološke (a to ovdje znači neracionalističke) tradicije promišljanja religije.

Naime, fenomenološki ili neracionalistički elementi identitetske teorije religije Hansa Mola očituju se u najmanje dva aspekta njegovog teorijskog programa. Prvenstveno, Molov poduhvat definiranja religije kao mehanizma sakralizacije identiteta za sobom vuče snažne fenomenološke konotacije. Prisjetimo se ovdje da Mol na početku studije *Identity and the Sacred: Sketch for a Social Scientific Theory of Religion* (1976) kazuje o multiplikaciji identitarnih lokusa koji nužno podrazumijevaju multiplikaciju izvorišta onog svetog. Na tragu Ottovog razumijevanja temeljne ljudske sposobnosti za iskustvo onoga što nam se otkriva kao sveto – u kontekstu Molove identitetske teorije ekvivalent iskustvu svetog koje pretpostavlja osjećaje divljenja i strahopoštovanja je element obvezivanja – Mol ističe da su u modernim društvima kulturni pluralizam i kulturna dostignuća uvjetovali izrastanje novih lokusa identiteta koji se posredstvom djelovanja mehanizma sakralizacije objektiviraju.

“Klapp (1969, str. 146) vidi ogromnu raznolikost u simboličkim lokacijama identiteta – celibat, seks, rat, smrt, ljepota, sveto, profano, razum, osjećanja, nauka, jednakost, žene, nacionalizam, nevinost, bivoli, zmije, čaj, alkohol, akcija, spokoj, itd. Ovoj listi bi se lako mogli dodati i stavke kao što su novac, ekologija, psihoanaliza, maoizam, Krist, Višnu, Allah i totem. Shodno tome, identitet sada može biti simbolički lociran u velikom broju oblika, a ne samo na teritoriji ili hijerarhiji” (Mol, 1976: 2).

U tom smislu, jedan od ciljeva koji stoji iza Molovog razumijevanja religije kao mehanizma sakralizacije identiteta, jeste da pokaže kako religija može da figurira i izvan onih

religijskih oblika koji su svojstveni institucionaliziranim religijskim oblicima. Identitetska teorija religije Hansa Mola kao takva hvata se u koštac sa onim ustaljenim i zdravo-za-gotovo uzetim obrascima razumijevanja religije pritom demistificirajući socio-znanstvenu poziciju koja religiju interpretira u granicama supstantivnih definicija. Štaviše, Mol će doslovno kazati da definicije religije koje istu definiraju kao “vjerovanje u duhovna bića” u biti predstavljaju “strateški nefunkcionalne definicije” koje u mnogim aspektima ne samo da ograničavaju analizu religije u kontekstu društva “druge modernosti”, nego su ujedno jedan od krivaca hipostaziranja sekularizacijske hipoteze kao paradigme za sociologiju religije.

“Posljedica korištenja ovih strateški nefunkcionalnih definicija je da se koncepti kao što je sekularizacija moraju se koristiti kako bi se eksplicirali inače neobjašnjivi fenomeni. Sekularizacija je, sa moje tačke gledišta, rezultat diferencijacija koje prevazilaze kapacitet verskih organizacija da ih integriraju u tradicionalni referentni okvir, sa rezultatom da na svim nivoima, identiteti i sistemi značenja postaju sakralizovani od strane agencija. osim ovih organizacija” (Ibid, 4 – 5).

U kontekstu prethodno kazanog, uviđamo da jedan od načina na koje je fenomenološka struja mišljenja utjecala na teorijsku formaciju identitetske teorije religije tiče se Molovog razumijevanja sekularizacije kao, paradoksalno, sakralizacije. U tom smislu, Molovo viđenje sekularizacije kao procesa sakralizacije svoje teorijsko uporište pronalazi u Eliadeovoj ideji da “iščezavanje 'religija' nikako ne podrazumeva iščezavanje 'religioznosti'; sekularizacija izvesne religiozne vrednosti čini i sama religiozni fenomen, koji, na kraju krajeva, ilustruje univerzalni zakon transformacije ljudskih vrednosti; 'profani' karakter izvesnog ponašanja, koje je nekad bilo 'sveto', ne pretpostavlja prekid kontinuiteta: 'profano' je samo nova manifestacija iste konstitutivne strukture čoveka, koja se, ranije, manifestovala kroz izraze 'svetoga’” (Eliade, 2004: 8).

U tom smislu, sekularizacijska hipoteza kao znanstvena paradigma sociologije religije u susretu sa “povratkom religija” i novim religijskim oblicima gubi svoju eksplanatornu moć. Na tragu prethodno kazanog valja nastaviti potragu za definiranjem teorijskih koordinata identitetske teorije religije koja se, kroz prethodno izloženu kritiku redukcionističke znanstvene paradigme, pozicionira kao nova paradigma za sociologiju religije.

### 3.4 U SUSRET NOVIM RELIGIJSKIM OBLICIMA: IDENTITETSKA TEORIJA RELIGIJE KAO NOVA PARADIGMA ZA SOCIOLOGIJU RELIGIJE

Sociološki poduhvati redefiniranja znanstvene paradigme na kojoj je konstituirana sociologija religije su kao svoj centralni problem postavili problem interpretacije onoga što se u sociološkoj literaturi imenuje “povratkom religija”, te nastanka novih oblika religioznosti koji, u svojoj konstitutivnoj strukturi, nisu korespondirali sa dominantnom crkveno-orijentiranom religioznosti. U tom smislu su sociološka pitanja o porijeklu i kontekstu nastanka Novih religijskih pokreta, povećanoj aktivnosti religijskih zajednica u javnoj sferi i onim pitanjima koja obliku javnu politiku, te svakodnevicu svih članova jednog određenog društva, te upliv religijskog simbolizma u političke sfere djelovanja itd.; uvijek bila vođena potrebom da se “smislaono razumije” – dakle, interpretira sukladno postulatima veberijanske *Verstehen* sociologije – svijet u totalitetu promjena koje ga “potresaju”. Tako su i različite epistemološko-metodološke pozicije bile karakterizirane u odnosu na odgovore koje su ponudile na navedena pitanja. Mi smo u kontekstu drugog strukturalnog dijela ovog rada napravili klasifikaciju teorija koje su, izvan zastarjelih paradigmatičkih okvira sekularizacijske hipoteze, pokušale dati odgovore na neka od gore spomenutih pitanja: od revidiranih sekularizacijskih teorija, teorije racionalnog izbora pa sve do identitetske teorije religije Hansa Mola.

Sociologija religije Hansa Mola ili, u užem smislu, identitetska teorija religije u odnosu na druga dva teorijska programa koja su ponudila novu paradigmu za sociologiju religije razlikuje se prvenstveno u tome što smjera stvaranju eksplanatornog okvira plauzibilnog za analizu religije kako u primitivnim, tako u modernim društvima. Radi se o tome da za navedene teorijske programe koncept sekularizacije, na ovaj ili onaj način, predstavlja ključnu kategoriju razumijevanja religije i konstituiranja nove znanstvene paradigme za sociologiju religije. U kontekstu revidiranih teorija sekularizacije navedena teza ne zahtijeva dodatno objašnjenje; prisustvo koncepta sekularizacije više je nego očigledna, posebno ako se u obzir uzmu radovi rodonačelnika revidiranih sekularizacijskih teorija kao što su Jose Casanova i Karel Dobbelaere. S druge strane, teorija racionalnog izbora koncept “religijskih ekonomija” derivira iz razumijevanja sekularizacije kao progresivne funkcionalne diferencijacije koja je uzrokovala ekspanziju modernog religijskog “tržišta”.

Međutim, identitetska teorija religije Hansa Mola, iako je djelimično konstituirana na

kritici sekularizacijske hipoteze, koncept sekularizacije ne uzima kao centralni pojam za svoju teoriju. Sociološka misao Hansa Mola – ako se može klasificirati kao isključivo sociološkom – obilježena je okretom od sekularizacijskih teorija, racionalističkih interpretacija religije ali i onih revidiranih sekularizacijskih teorija. U tom smislu kritika sekularizacijske hipoteze koja dolazi iz pravca identitetske teorije religije ne samo da je u velikoj mjeri transformirala znanstveni horizont sociologije religije, nego je i revitalizirala neke antropološke i fenomenološke aspekte teorija o religiji i iste smjestila u sociološki okvir razumijevanja religije. Hans Molova teorija religije kao takva predstavlja svojevrsan sintetički metodološki okvir razumijevanja religije i višestrukih figuracija kojima ono sveto figurira.

Jedan od najznačajnijih aspekata kritike koja je upućena kako izvornim sekularizacijskim teorijama, tako i onima revidiranim odnosi se na njima svojstvene “strateški disfunkcionalne definicije” religije. Naime, u kontekstu identitetske teorije religije strateški disfunkcionalne definicije su sve one koje razumijevanje religije svode na razumijevanje institucionaliziranih religijskih oblika čiji prototip predstavljaju tradicionalne monoteističke religije. S druge strane, sociologija religije Hansa Mola – koja religiju definira kao mehanizam sakralizacije identiteta – ne pravi distinkciju između onoga što su tradicionalni i “moderni” religijski identiteti. Iako Mol u studiji *Identity and the Sacred* (1976) ističe da bi se između spomenutih religijskih oblika mogla napraviti analitička distinkcija. U tom smislu analitička distinkcija o kojoj Hans Mol govori, sukladno njegovoj zamisli, sastojala bi se u razlikovanju *religije*<sub>1</sub> (inkluzivna definicija religije koja istu definira kao mehanizam sakralizacije identiteta) i *religije*<sub>2</sub> (odnosi se na korištenje termina “religija” u suženom kontekstu razumijevanja tradicionalnih monoteističkih religija).

U smislu prethodno navedenog postaje jasno zašto Mol u svojim teorijskim promišljanjima rijetko uključuje promišljanja koja se vežu za revidirane sekularizacijske teorije. Prvenstveno se radi o tome da definicija religije kojom operira identitetska teorija religije ne korespondira sa onim strateški disfunkcionalnim koje su karakteristične za revidirane sekularizacijske teorije. Teorija racionalnog izbora ne predstavlja izuzetak. Protagonist teorija racionalnog izbora, Rodney Stark, religiju definira isključivo u kategorijama supstantivnih definicija religije i kazuje da “religija se sastoji u veoma općoj eksplikaciji fenomena postojanja (metafizika) ovisnoj o pretpostavci postojanja boga ili bogova, i uz to uključuje uvjete razmjene s bogom ili bogovima (teologija)” (Stark, 2017: 27).

S druge strane, sociologija religije Hansa Mola nastoji da napravi odmak od takvih suženih definicija religije i smjera konstituciji identitetske teorije religije koja je utemeljena na

razumijevanju religije kao mehanizma sakralizacije identiteta. U tom smislu, jedan od centralnih pojmova u odnosu na koje je etablirana identitetska teorija religije kao nova paradigma za sociologiju religije jest koncept *identiteta*. Naime, postoji osobit razlog zašto Hans Mol, kazali bismo “kategorički”, odbija da religiju definira u odnosu na ustaljene i generičke obrasce razumijevanja sekularizacije ili onoga što u kontekstu teorije racionalnog izbora figurira kao religijska ekonomija. Radi se o tome da navedene teorije religije, u odnosu na identitetsku teoriju religije, religiju tumače iz perspektive njoj izvanjskih kategorija kao što je npr. sekularizacija i samim time, njihova eksplanatorna moć postaje nedovoljna u kontekstu razumijevanja ne samo nastanka i razvoja novih religijskih oblika koji ne prate “nepisana pravila” djelovanja varijeteta sekularizacije, nego i onih “primitivnih” religijskih oblika.

Hans Mol, s druge strane, u poduhvatu skiciranja nacrtu za identitetsku teoriju religije ističe da ista predstavlja eksplanatorni okvir koji je plauzibilan za analizu religije kako u modernim, tako u primitivnim društvenim sistemima. Identitetska teorija religije kao takva svoju eksplanatornu moć duguje konceptu identiteta jer isti predstavlja jednu od temeljnih osobitosti ne samo ljudskog roda, nego i životinja, a napose primata. Hans Mol u tekstu *The Identity Model of Religion* (1979) kazuje o prednostima definiranja religije kao mehanizma sakralizacije *identiteta*:

“Identitetska teorija religije je teorija koja povezuje religiju i identitet kako bi se pružio sveobuhvatan referentni okvir za veliku količinu podataka o religiji u društvenim naukama. Konceptu 'identitet' je data osobita prednost u odnosu na druge koncepte kao što su značenje, integracija, interpretacija stvarnosti, red, sigurnost i slično. Koncept kao takav konotira značenja 'istosti', 'cjeline', 'granica', te 'strukture'. A pomenuti koncepti su zauzvrat ključni za razumijevanje funkcije religije za pojedince, kao i za grupe, kako u primitivnim tako i u modernim društvima. To znači da se izraz 'identitet' može odnositi na individualni identitet, grupni identitet, ili društveni identitet. Na svim ovim nivoima identitet ima veze sa tendencijom ka 'istosti' ili stabilnosti, sa tendencijom ka 'cjelini' ili integraciji osobina, ili sa jačanjem granica oko jedinice o kojoj je riječ” (Mol, 1979: 12).

U smislu prethodno navedenog, Hans Mol, imajući na umu ideju da “sakralizacijski obrasci postoje i izvan religije” (Mol, 1976: 4), pozicionira koncept identiteta kao referencijalnu tačku razumijevanja višestrukih varijeteta u kojima ono sveto figurira. U

kontekstu identitetske teorije religije ono sveto nije ograničeno “zombi kategorijama” klasičnih socioloških teorija koje kategorije onog religijskog vežu isključivo za sferu tradicionalnih religijskih oblika koji pretpostavljaju postojanje crkveno-orijentirane religioznosti. Mi smo već u prethodnim poglavljima unutar trećeg strukturalnog dijela ovog rada – a napose na temelju kritike marksističkih konceptualizacija religije – rada pokazali kako bilo koji simbolički sistemi vrijednosti ili identitarni obrasci, koji se konsolidiraju kao uporišta identiteta posredstvom djelovanja mehanizma sakralizacije, u izvjesnom smislu funkcioniraju kao religija. U tom smislu misao Hansa Mola se konstituira kao potvrđan odgovor na pitanje koje postavlja francuska sociologinja religije Danièle Hervieu-Léger postavlja: “ako [Novi religijski pokreti] nude svojim sledbenicima neku vrstu 'unutrašnjeg ispunjenja', koje se može shvatiti kao individualizovani i svetovni (i otuda moderan) put ka spasenju, da li se oni moraju smatrati oblikom nove moderne religije” (Hervieu-Léger, 1999: 79 U: Hamilton, 2003: 30).

Tomislav Tadić, na tragu promišljanja Hansa Mola, u knjizi *Ogledi o sociologiji religije* (2020) ukazat će na ideju da mehanizmi sakralizacije djeluju čak i u onim simboličkim sistemima koji se, bivajući isključivo “sekularni” žustro suprotstavljaju elementima “onog religijskog”. On piše sljedeće:

“[...] ako se suvremeno zapadno društvo identificira s sekularizacijskim načelima i svjetonazorima, to samo znači da se sakraliziraju novi obrasci relevantni za izgradnju životnog svijeta, tj. sakraliziraju se sekularne vrijednosti a što podrazumijeva da se s procesima sekularizacije, shvaćenim u konzervativnom smislu, procesi sakralizacije nisu obustavili, nego su se intenzivirali, ali u odnosu na nekonvencionalne, neortodoksne, netradicionalne forme koje na planu simboličkog mogu funkcionirati kao religijske forme” (Tadić, 2020: 53).

Radi se o tome da potreba za identitetom kojeg Mol koncipira kao jednu od fundamentalnih potreba ljudske vrste ne jenjava ni u kontekstu modernih društava koja su obilježena visokim stepenom diferencijacije i kulturnog pluralizma. Upravo iz tog razloga neki od simboličkih sistema, za koje bismo na pravi pogled kazali da su inkomenzurabilni sa bilo kojim aspektom onog religijskog, u biti predstavljaju sakralizirane simboličke sisteme koji nerijetko funkcioniraju kao uporišta “usidrenih identiteta” (Nijaz Ibrulj, 2005) koji figuriraju kako na kolektivnom, tako na personalnom nivou. Identitetska teorija religije kao takva predstavlja plauzibilan sociološki okvir kako za analizu onih sistema identifikacije koji se



javljaju na personalnom nivou i koji kao takvi teže da zadobiju “subjektivni” (dakle, distinktivni) karakter, tako i onih kolektivnih sistema identifikacije koji mogu da figuriraju u obliku ideologija (bez obzira da li se radi o onim zasnovanim na fundamentalističkim ili pluralističkim načelima), tradicionalnih monoteističkih religija ili pak nacionalizma.

Iako koncept identiteta predstavlja ključnu kategoriju identitetske teorije religije, značenje koje mu Hans Mol pripisuje unutar studije *Identity and the Sacred* (1976) ostaje zamagljeno, neodređeno. Jedan od razloga zašto teoretičari bilo kog disciplinarnog usmjerenja nailaze na poteškoće pri definiranju jednog takvog kompleksnog fenomena kao što je identitet sastoji se u značenjskoj višestrukosti datog koncepta. Uzmimo za primjer definiciju identiteta koju je ponudila Zagorka Golubović; za nju “osnovno značenje identiteta odnosi se na to gdje neko (osoba ili grupa) pripada, i šta se izražava kao 'slika o sebi' ili/i 'zajednička slika', šta ih integriše unutar sebe ili grupnog postojanja, te šta ih razlikuje u odnosu na 'druge’” (Golubović, 2010: 25). U tom kontekstu, personalni identitet – iako pretpostavlja određenu dozu samosvijesti ili refleksivnosti – figurira kao neodvojiv i konstituiran u odnosu na kolektivni identitet. U tom smislu, jedan od glavnih razloga zašto ne postoji konsenzus oko univerzalne i jednoznačne definicije identiteta sastoji se u činjenici da su na identitet kao svojevrsnu sociološku kategoriju transponirani prijepori inherentni sociološkoj znanosti.<sup>7</sup>

Međutim, identitetska teorija religije bez obzira na činjenicu da formalno i jednoznačno određenje identiteta ostaje u granicama *fuzzy* značenja koje se istom pripisuje predstavlja plauzibilan sociološki okvir za analizu religije, te onih veza koje ista tvori sa identitetom (personalnim i kolektivnim). Treba naglasiti da ćemo se mi na stranicama koje slijede, sukladno jednom od ciljeva kojim ovaj rad stremi – pokazati kako religija funkcioniра kao “mehanizam sakralizacije identiteta” na temelju analize sekularnih religija ili “sintetičkih identiteta” (Tomislav Tadić, 2020) – primat staviti na analizu i razumijevanje religije kao mehanizma sakralizacije identiteta iz makrosociološke perspektive. Dakle, makrosociološka analiza religije kojoj stremimo ima za cilj da osnovne postulate identitetske teorije religije primjeni na teorijsku analizu “sintetičkih” (Tomislav Tadić, 2020) religijskih oblika koji – na iskustvenom i nivou sociološke analize – figuriraju kao “funktionalni ekvivalenti” tradicionalnih monoteističkih religija.

---

<sup>7</sup> Vedad Muharemović u kontekstu razumijevanja sociološkog poimanja sopstva i njegove veze sa personalnim identitetom ističe da “sociologija nije uspjela adekvatno riješiti (a možda ne treba ni insistirati) prijepor oko individualnosti i kolektiviteta ('subjektivističko-objektivistički raskol u društvenim znanostima'), strukture i akcije, mikro i makro pozicije unutar svijeta društvene stvarnosti, te je veoma često 'prebacivala lopticu' sa individue na kolektivitet i obratno” (Muharemović, 2019: 14).

## 4.0 IDENTITETSKA TEORIJA RELIGIJE: PUTOVI KA RAZUMIJEVANJU FUNKCIONALNIH EKVIVALENATA

### 4.1 UVOD

Identitetska teorija religije Hansa Mola uspješno pokazuje kako modernost, iako nagriza temelje tradicionalnih (a to ovdje znači “klasičnih” religijskih) identiteta i njima svojstvene crkveno-orijentirane religioznosti, ne nagriza uporišta onog svetog niti ideju religioznosti. Religioznost kao takva pronalazi uporišta u onim subjektivnim, disperzivnim i difuznim lokusima identiteta ili modalitetima svetog koji figuriraju izvan okvira institucionalnih obrazaca religioznosti. No, nužno je naglasiti da procesima sakralizacije ne podliježu samo subjektivni svjetonazori – dakle, sakralizirana uporišta personalnih identiteta – koji na iskustvenom nivou figuriraju u obliku Novih religijskih pokreta. Štoviše, mi se u ovom radu nećemo baviti analizom sakraliziranih subjektivnih svjetonazora koji na nivou sociološke analize figuriraju kao “nevidljive religije” (Luckmann, 1967) ili “privatne religije” (Casanova, 1994). Naglasak je radije stavljen na makrosociološku analizu djelovanja religije kao mehanizma sakralizacije posredstvom kojeg nastaju “sintetički” (Tomislav Tadić, 2020) religijski oblici koji – na iskustvenom i nivou sociološke analize – figuriraju kao “funkcionalni ekvivalenti” tradicionalnih monoteističkih religija.

Za razliku od “nevidljivih religija” koje pretpostavljaju postojanje osamljenog pojedinca i njegov suodnos sa onim svetim, sintetički religijski oblici – koji se još nazivaju sekularnim religijama – kao funkcionalni ekvivalenti tradicionalnih monoteističkih religija nastaju sakralizacijom kolektivnih identitarnih obrazaca. Naše razumijevanje koncepta “funkcionalni ekvivalenti” u tom smislu je suženo: funkcionalnim ekvivalentima nazivamo samo one simboličke sisteme koji su u stanju da, posredstvom djelovanja mehanizma sakralizacije, mobiliziraju kolektivne identitete koji su u stanju da se – za razliku od privatnih ili nevidljivih religija – pozicioniraju kao dominantni svjetonazor, ili pak izazovu dominantne strukture i postave se kao alternativa istima.

U tom kontekstu, na stranicama koje slijede bavit ćemo se razumijevanjem sekularnih religija koje u ovom smislu figuriraju u obliku sintetičkih identiteta koji nastaju u tački presijecanja religije, kulture i politike. Dok je prethodni strukturalni dio ovog rada imao za cilj da ponudi *novo religijsko čitanje naših društava*, četvrti strukturalni dio rada – a napose

poglavlje *Osvrt na problem "intersekcije religije, kulture i politike"*: nova izvorišta identifikacije – ima za cilj da ponudi "novo političko čitanje naših društava" (Balandier, 1998) iz sintetičke perspektive koju čini identitetska teorija religije i politička antropologija. Između ostalog, pokazano je kako se eksplanatorna moć identitetske teorije religije u analizi sekularnih religija ili onih sintetičkih religijskih identiteta povećava kada se postulati iste povežu sa načelima političke antropologije.

Drugo poglavlje naslovljeno kao *(Ne)prisutnost identitetske teorije religije u bh. sociološkim krugovima: osvrt na dosadašnje radove* predstavlja svojevrsan osvrt na radove koji razumijevanje religije i njene uloge u tranzicijskim društvima (kakvo je bosanskohercegovačko društvo) elaboriraju iz perspektive identitetske teorije religije. Međutim, navedeno poglavlje ne smjera tek "katalogizaciji" socioloških radova. Dok se poglavlje koje prethodi ovome bavi analizom sekularnih religija, drugo poglavlje smjera elaboraciji razumijevanja "konvergentnih političkih religija" (Tomislav Tadić, 2021) ili, kazano jezikom Hansa Mola, (etno-nacionalističkih) identitarnih obrazaca koji su sakralizirani posredstvom djelovanja "klasičnog" religijskog diskursa (tradicionalnih monoteističkih religija).

Dok prethodno izloženi teorijski segmenti ovog rada tragaju za teorijskim koordinatama identitetske teorije religije, posljednji segment rada nastoji postulate identitetske teorije religije implementirati u kontekst makrosociološke analize religije i onih veza koje ista, na ravni konstitucije identiteta, tvori sa drugim relativno autonomnim društvenim fenomenima. Poseban naglasak je stavljen na analizu religije i politike u istom konceptualnom okviru.

#### *4.2 OSVRT NA PROBLEM "INTERSEKCIJE RELIGIJE, KULTURE I POLITIKE": NOVA IZVORIŠTA IDENTIFIKACIJE*

Sociološki diskurs razumijevanja sekularnih religija kao funkcionalnih ekvivalenata tradicionalnih monoteističkih religijskih oblika predstavlja relativno novo polje istraživanja unutar sociologije religije. Iako već kod nekih od očeva osnivača sociologije (religije) pronalazimo grube nacрте za interpretaciju sekularnih religija – napose u Durkheimovim promišljanjima o elementarnim religijskim oblicima i Weberovom razumijevanju harizme – konceptu sekularnih religija ili onome što Robert N. Bellah naziva "građanskom religijom" nije pridavana važnost sve do druge polovine XX stoljeća kada gore pomenuti sociolog

objavljuje tekst pod nazivom *Civil Religion in America* (1967) u istaknutom sociološkom časopisu "Daedalus".

Dati tekst stremio je analizi religije u američkom društvu. Robert N. Bellah razradio je tezu o postojanju građanske religije u Americi na temelju analize religijskih elemenata prisutnih u predsjedničkim inauguracijskim obraćanjima, te govorima očeva osnivača. U tom smislu, prisustvo religijske simbolike u političkoj sferi – pod skrupuloznom sociološkom analizom Roberta N. Bellaha – otkrilo je religijsku dimenziju američkog društva. Međutim, građanska religija o kojoj Bellah govori, bez obzira na činjenicu da govori u kojima se često spominje bog referiraju na kršćanskog boga, nije svodiva niti na jedan monoteistički religijski sistem niti je u bilo kom smislu kršćanska. Naime, kako Bellah ističe građanska religija predstavlja "religijsku dimenziju koja [...] postoji u životu svakog naroda i služi mu kao okvir za tumačenje sopstvenog iskustva u svetosti transcendentne stvarnosti" (Bellah, 2003: 27).

Takvo razumijevanje građanske religije kao nezavisne od vjerskih i političkih institucija – kazali bismo kao sakraliziranog kulturnog svjetonazora – uskoro je postalo okosnica kritika upućenih takvom *apolitičnom* razumijevanju građanske religije i samom konceptu "građanska religija". Marcela Cristi kao jedna od sociologinja koja je opširno pisala o problemu sekularnih religija u uvodnom dijelu studije *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics* (2001) piše o impaktu koji je Bellahov tekst ostavio na sociologiju religije.

"Bellahovo tumačenje 'nacionalne vjere', ili religiozne dimenzije američkog društva, izazvalo je zabrinutost oko stvarnog značenja i definicije pojma, njegove primjenjivosti kao sociološkog koncepta, te pitanja da li se isti može smatrati religijom ili ne (Gehrig, 1981a: 51; 1981b: 1). Nakon objavljivanja Bellahovog članka, sociološki pejzaž (posebno sociologija religije) podijelio se u dva tabora: one koji su s entuzijazmom prihvatili Bellahovu tezu i one koji su jednostavno odbacili pojam građanske religije. Potonji ne samo da je doveo u pitanje Bellahovo tumačenje, već je sumnjao i u samo postojanje građanske religije u Americi (Bellah, 1974b: 255)" (Cristi, 2001: 2).

Marcela Cristi u prethodno citiranom djelu – nelagodno se smještajući između onih teoretičara koji su s entuzijazmom prihvatili Bellahovu pretpostavku o postojanju građanske religije i onih koji su doveli u pitanje postojanje nečega kao što je građanska religija – hvata se

u koštac sa razumijevanjem fenomena građanske religije i značenja koje se pridaje datom konceptu. Trajektoriju promišljanja koja Marcela Cristi iznosi u datom djelu u mnogim aspektima čini kritika upućena središnjoj tezi Roberta N. Bellaha koja se sastoji u njegovom izrazito funkcionalističkom razumijevanju građanske religije. Naime, u kontekstu Bellahove analize građanska religija funkcionira kao svojevrsan simbolički identitarni repozitorijum koji – baš zbog toga što nije povezan sa partikularnim vjerskim i političkim institucijama – nadilazi i neutralizira razlike u uvjerenjima i vrijednostima koje njeguju američki građani, bez obzira na njihovo religijsko ili političko opredjeljenje, te socio-ekonomski položaj. Međutim, Cristi ističe da takvo funkcionalističko razumijevanje *apolitičnosti* građanske religije zanemaruje dimenziju političke instrumentalizacije takvog sakraliziranog nacionalnog seta simbola, te samim time političku dimenziju inherentnu građanskim religijama.

“Ova definicija ostavlja po strani političku dimenziju, koju smatram suštinskom za razumijevanje fenomena građanske religije. Stoga, proširujem njegovu definiciju i umjesto toga tvrdim da se građanska religija bavi i društvenim i političkim poretom. Građanska religija teži da sakralizira određene aspekte građanskog života putem javnih rituala i kolektivnih ceremonija. Na taj način vjerovanja i ponašanja dobivaju „vjersku“ dimenziju. Kao takva, građanska religija se može smatrati sistemom vjerovanja ili, surogat religijom, koja izražava samoidentitet kolektiviteta. Ipak, poput sekularnih ideologija različitih vrsta, građanska religija također može pokušati prisiliti grupni identitet i legitimizirati postojeći politički poredak, ubrizgavanjem transcendentalne dimenzije ili religijskog sjaja u opravdanje. Ovu drugu manifestaciju nazivam političkom religijom” (Ibid, 3).

Dakle, kritika koju Cristi upućuje Bellahu i američkim sociolozima koji hipostaziraju integrativnu funkciju građanske religije kao njenu temeljnu odrednicu tiče se jednodimenzionalnog razumijevanja takvog kompleksnog fenomena kao što je građanska religija. Naime, radi se o tome da pozicije koje ističu funkcionalne aspekte građanske religije (karakteristične za američko društvo) i u odnosu na iste konstituiraju teorijske obrasce razumijevanja građanske religije ne predstavljaju plauzibilan okvir za analizu empirijskih varijeteta u kojima građanska religija figurira, te načina na koji rješavaju “religijsko-politički

problem” (Bellah, 2003: 12). Cristi u kontekstu kritike pre naglašavanja funkcionalističkih aspekata ističe da je Bellahovo apolitično razumijevanje građanske religije suženo, te da koncept – definiran u funkcionalističkom ključu – “često nije koristan za proučavanje građanske religije. u drugim zemljama, niti za proučavanje određenih tipova građanske religije u demokratskim društvima, uključujući Sjedinjene Države. Bellahov pojam je posebno teško primijeniti u slučajevima kada država nastoji koristiti građansku religiju kao političko sredstvo za dalje nacionalne politike ili programe” (Cristi, 2001: 3).

Robert N. Bellah u studiji *Pogažen zavet* (2003) ističe da su rasprave i kritike koje su “iznikle” na plodnom tlu koncepta građanske religije rezultirale time “da se ceo problem sve više svodi na pitanje definicije, a da suština ostaje po strani” (Bellah, 2003: 8). Iako suštinsko određenje građanske religije koje je Bellah ponudio ima izrazit heuristički potencijal, ono ne predstavlja “univerzalno” primjenjivo analitičko sredstvo u analizi veza koje religija i politika tvore na ravni konstitucije kolektivnog identiteta i legitimacije političkog poretka. U tom smislu, kada Bellah kaže da ga “najviše onespokojava uporna težnja nekih krugova da ono što sam ja nazivao građanskom religijom poistovećuju s idolatrijskim odnosom prema državi”, to znači da ga njegov izrazito funkcionalistički pristup sprečava da uoči ono što su kritike isticale: dimenziju građanske religije koja je podložna instrumentalizaciji. U tom kontekstu, Bellahov koncept građanske religije nailazi na brojne prepreke pri analizi političkih aspekata građanske religije i onih dešavanja koja svjedoče “činjenici” da građanska religija *nije* apolitična (kao što je invazija Iraka koja je riječima američkog predsjednika Georga Busha opravdana referiranjem na istu kao “zadatak dodijeljen američkoj naciji od boga”).

Međutim, Marcela Cristi ističe da je takve probleme sa kojima se sociolozi susreću moguće riješiti uvođenjem u igru analitičke distinkcije između dva načina “bivstvovanja” građanske religije koji su u iskustvenoj sferi neodvojivi jedan od drugog. Ona smatra da se rješenje datog problema sastoji u:

“[konceptualiziranju] građanske religije kao fenomena koji se manifestira u dva oblika: kao “kultura” (dirkemovski “građanski” pristup) i kao “ideologija” (rusoovski “politički” pristup). Ovi oblici nisu suprotni; oni su dio kontinuuma. To znači da se konceptualno razlikuju, ali da se ne mogu odvojiti u stvarnosti” (Cristi, 2001: 4).

Marcela Cristi, na temelju analize “jednog evropskog pedigrea, dvije različite tradicije”, locira dvije tradicije mišljenja koje su oblikovale suvremeni diskurs o građanskoj (a to ovdje implicitno znači političkoj) religiji. Prva tradicija kao takva etablirana je u odnosu na funkcionalistički pristup koji je prvi razradio Emile Durkheim u *Elementarnim oblicima religijskog života* (1968), a revitalizirao ga Robert N. Bellah u interpretacijama građanske religije koje ističu njenu integrativnu funkciju. U kontekstu prve tradicije mišljenja ideja o građanskoj religiji se konsolidirala u obliku *spontane* pojave. Građanska religija koncipirana kao takva predstavlja spontano-emerzivni fenomen čija se funkcija sastoji u promociji zajedničkih moralnih vrijednosti koje transcendiraju partikularne religijske, kulturne i političke svjetonazore. U tom smislu građanska religija kao univerzalni simbolički sistem nastaje kao odgovor i rješenje za fragmentaciju svojstvenu vjerskom ili kulturnom pluralizmu.

“Vjerski pluralizam, ne dopuštajući nijednoj religiji da vrši monopol nad religijskim simboličkim sistemom, generirao je potrebu za univerzalnim sistemom značenja. Ta potreba je viđena kao pravi izvor fenomena građanske religije. Drugim riječima, građanska religija se pojavila da popuni procijep” (Ibid, 71).

Na tragu prethodno navedenog citata koji, iz funkcionalističke perspektive razumijevanja građanske religije, ističe potrebu za kreiranjem univerzalnog sistema značenja, dolazimo do druge, rusoovske, tradicije mišljenja. Dok funkcionalistička tradicija mišljenja građansku religiju koncipira kao “*spontanu* pojavu, čija je prirodna “funkcija” da ljudima pruži zajednički moral i lojalnost grupi”; tradicija mišljenja koja je etablirana na temeljima Rousseauovog razumijevanja građanske religije elaboriranog u istoimenom poglavlju njegovog *Društvenog ugovora*, ističe da građanska religija predstavlja “religiju osmišljenu i kontroliranu od strane države”. U kontekstu rusoovske tradicije mišljenja, građanska religija u kontekstu modernih društava ne predstavlja “spontano” rješenje za problem rastućeg kulturnog i religijskog diverziteta: ista predstavlja politički projekt legitimacije određenog političkog i društvenog poretka. Dakle, kako to Cristi ističe, radi se o tome da “kada je Rousseau skovao termin građanska religija, koncipirao je, zapravo, političku religiju za upotrebu i korist države” (Ibid, 46).

“U punom rusoovskom smislu, građanska religija je religija koju nameće država. Rusoova građanska religija ne može se zamisliti nezavisno od nacionalne države. Građanska religija, kako je shvaća Rousseau, je politička religija koju država utvrđuje i diktira za državu. Zaista, za Rousseaua je građanska religija trebala biti nametnuta građanima države. Budući da je to slučaj, građanske religije tipa koje Rousseau preporučuje nisu tako rijetke; oni se rutinski nalaze u autoritarnim režimima, a mogu se naći i u demokratskim sistemima” (Ibid, 8).

Navedena distinkcija između različitih aspekata koji čine strukturu građanske religije – naime, njene kulturne i političke dimenzije – od krucijalne je važnosti za sociološko razumijevanje građanskih religija, te varijeteta u kojima se “religijsko-politički problem” očituje u kontekstu različitih društava. Međutim, treba istaknuti da građanske religije nužno ne nastaju uvijek kao rješenje religijsko-političkog problema; građanske religije kao takve mogu se razviti na temeljima kolektivnih obrazaca identifikacije koji nastoje da se pozicioniraju kao dominantni svjetonazor i vlastitu viziju društveno-političkog poretka legitimiraju posredstvom djelovanja mehanizma sakralizacije. U tom smislu, ne postoji pravolinijsko napredovanje ili “evolucija” fenomena građanske religije. Umjesto toga, kako Cristi ističe, način na koji će se građanska religija konstituirati – kao sakralizirani kulturni svjetonazor ili pak kao atrocitetna politička ideologija – i “način na koji građanska religije djeluje ima više veze s vrstom politike i vrstom vlasti o kojoj se govori, a manje s nivoom vjerskog razvoja” (Ibid, 11).

Uprkos činjenici da se Marcela Cristi u svojim teorijskim uvidima ne referira na teorijska dostignuća ostvarena na polju identitetske teorije religije, značaj pomenute eksplanatorne matrice za analizu “sakralnih uporišta” društvenih i političkih simboličkih sistema – dakle, kolektivnih sistema identifikacije – ostaje nepobitan. Mi smo tog mišljenja da razumijevanje iskustvene ili djelatne dimenzije građanskih religija u kojoj “građanski ili nacionalni simbolički sistemi 'predstavljaju funkcionalnu alternativu tradicionalnih religijskih sistema kao svetih legitimatora društvenog poretka’” (Ibid, 40) jeste neodvojivo od razumijevanja djelovanja mehanizma sakralizacije.

Naime, radi se o tome da identitetska teorija religije predstavlja sociološku eksplanatornu matricu koja uspješno izlazi na kraj sa preprekama koje stoje ispred formuliranja socio-znanstvenih eksplikacija građanskih religija kao simboličkih sistema koji nastaju u tački presijecanja kulture, religije i politike i koji kao takvi predstavljaju nove *sakralizirane* lokuse



identifikacije. Identitetska teorija religije kao takva ne upada u zamku ili slijepu ulicu svojstvenu funkcionalističkoj tradiciji promišljanja građanske religije – čiji su protagonisti Emile Durkheim i Robert N. Bellah – koja ističe njene funkcionalne aspekte i istu razumijeva kao “socijalno ljepilo” modernih društva; te, ujedno, manevarski izbjegava da se poistovjeti sa onim kritikama građanske religije koje istu tumače kao idolatriju. U tom smislu, identitetska teorija religije ne smjera kategoriziranju građanskih (političkih) religija na one “pozitivne” ili “negativne”, na one koje funkcioniraju kao svjesno kreirane političke ideologije ili pak one koje, u svom idealno tipskom obliku, predstavljaju spontano nastali repozitorijum identitarnih simboličkih obrazaca. Naprotiv, njen zadatak sastoji se u razumijevanju sekularnih religija kao svojevrsnih mehanizama sakralizacije.

Poduhvat da se sekularne religije ili, u ovom slučaju, građanska religija u Americi razumije u kontekstu identitetske teorije religije nužno implicira potragu za elementima mehanizma sakralizacije – dakle, objektivacije, obvezivanja, rituala i mita – prisutnih unutar sakraliziranih simboličkih lokusa identiteta. Tako se u okvirima identitetske teorije religije građanska religija pod kojom Bellah misli na “religijsku dimenziju koja postoji u životu svakog naroda i služi mu kao okvir za tumačenje sopstvenog iskustva u svetlosti transcendentne stvarnosti” (Bellah, 2003: 27) pojavljuje kao sakralizirani simbolički sistem sastavljen od elemenata mehanizma sakralizacije.

Element *objektivacije* revelira se u samorazumijevanju američke nacije kao “obećane zemlje”. Ideja o Americi kao obećanoj zemlji – na iskustvenom nivou – figurira kao *projekt* ostvarenja “američkog sna”, te kao *utopija* usidrena u transcenciji. To znači da Amerika kao *Grad na Gori* samorazumijevanje sopstvenog iskustva tumači u svjetlosti transcendentnih egzistencijalnih predstava ili onih sakraliziranih simboličkih sistema, vrijednosti i normi. U tom smislu, “ne treba” da iznenađuje činjenica da američki visoki dužnosnici neke od najvažnijih političkih odluka i vanjsko-političkih akcija tumače u svjetlu navedene egzistencijalno-transcendentne predstave u kojoj je Amerika predstavljena kao garant mira u svijetu i oslobodilac istog. Primjer jedne takve akcije pronalazimo u zvaničnoj najavi predsjednika Sjedinjenih Američkih Država – Georga Busha – o početku vojnih operacija u Iraku čiji je cilj bio “razoružati Irak, osloboditi narod Iraka i zaštititi svijet od velike opasnosti”.

U kontekstu prethodno kazanog, zaključujemo da objektivirane egzistencijalno-transcendentne predstave u obliku *mitova* imaju za cilj da etabliraju okvir za tumačenje sopstvenog iskustva u svetlosti transcendentne stvarnosti. Georges Balandier bi rekao, parafrazirajući Malinowskog, da “mitovi imaju dvostruku funkciju: oni *objašnjavaju* postojeći

poredak u povijesnim izrazima i *opravdavaju* ga dajući mu moralnu osnovu, prikazivajući ga kao ispravno utemeljen sustav” (Balandier, 1998: 110). Sličan stav pronalazimo u identitetskoj teoriji religije Hansa Mola koja ističe ideju da “mehanizam *mita* omogućava komplementarno te simultano postojanje svih prethodnih elemenata mehanizma sakralizacije identiteta” (Tadić, 2020: 56). U kontekstu prethodno kazanog, “mit o američkom porijeklu” (Bellah, 2003, 40) predstavlja ontološko-egzistencijalni okvir ne samo razumijevanja vlastitog iskustva nacije, nego i okvir unutar kojeg figuriraju preostala dva elementa mehanizma sakralizacije – naime, obvezivanje i ritual – čija se funkcija sastoji u cikličnom obnavljanju kolektivne svijesti i integraciji. U tom smislu, neki od rituala kao što su “rituali političke zajednice, praktični i transformativni rituali žrtvovanja, rituali herojskog odricanja i smrti u ime nacije, ritualizam moralnih vrijednosti i nacionalne privrženosti, te svakodnevni rituali kulturalnog simbolizma” (Hedetoft, 2009) imaju za cilj da na nivou kolektivnih i personalnih identiteta kreiraju subjektivna osjećanja pripadnosti.

Dakle, radi se o tome da u kontekstu identitetske teorije religije građanska religija – bez obzira da li je mi razumijevali kao spontano-emerzivni fenomen ili oktroisani društveni svjetonazor – predstavlja simbolički sistem nastao sakralizacijom kolektivnih identitarnih obrazaca unutar kojeg se, kazano riječima Zagorke Golubović, “povezuju poreklo i istorija, prošlost i budućnost, ukorenjenost u tradiciju i rituali koji se praktikuju u kolektivnim svečanostima i proslavama, pomoću kojih se učvršćuje osećanje pripadnosti i solidarnosti u simbiozi sa drugima” (Golubović, 1999: 28). U tom kontekstu, analiza građanskih religija iz perspektive razumijevanja njenih konstitutivnih elemenata (a to ovdje znači elemenata mehanizma sakralizacije) nastoji da ponudi “novo političko čitanje naših društava” (Balandier, 1998) i pokaže kako su ista konstituirana u sakralnim uporištima moći. U tom smislu, nužno je da naglasimo da u kontekstu ovog poglavlja koje, između ostalog, smjera analizi “građanske religije u Americi”, a s ciljem dokazivanja plauzibilnosti identitetske teorije religije Hansa Mola, sublimirani su aspekti političke antropologije i njoj svojstvenog razumijevanja veze između religije i moći.

Na kraju ovog poglavlja možemo zaključiti da su pravci koji su utjecali na razvoj suvremene sociologije religije mnogostruki: krenuvši od revidiranih sekularizacijskih teorija, diskursa o građanskim religijama pa sve do identitetske teorije religije Hansa Mola koja uspješno prati i ide “rame uz rame” sa metodološkim i teorijskim razvojem discipline. Uprkos tome, čini se da ista ne predstavlja jedan od onih kanoniziranih teorijskih programa unutar sociologije religije. No, bez obzira na to, identitetska teorija religije pronašla je svoje mjesto u

onim “marginaliziranim” socio-znanstvenim krugovima kao što je bosanskohercegovački sociološki krug.

#### 4.3 (NE)PRISUTNOST IDENTITETSKE TEORIJE RELIGIJE U BH. SOCIOLOŠKIM KRUGOVIMA: OSVRT NA DOSADAŠNJE RADOVE

U okviru prethodnog poglavlja bavili smo se analizom sekularnih religija koje funkcioniraju kao “nužni idealizam države kao najvišeg utjelovljenja *zoon politikon-a* i njegova duha zajedništva” (Hedetoft, 2009: 254). U tom smislu istaknuli smo činjenicu da sekularne ili građanske religije nastaju u okviru nacionalnih država, te da iste nastaju sakralizacijom vrijednosti koje se, u većini slučajeva, ne poistovjećuju sa dominantnim religijskim institucijama nego predstavljaju sakralizirani izraz onoga što Rousseau naziva *volonté générale*. Međutim, u okviru datog poglavlja pitanje da li postoje građanske ili političke religije koje svoju snagu i legitimaciju crpe iz dominantnih, tradicionalnih religijskih sistema ostaje neodgovoreno. Dato pitanje je od krucijalnog značaja za razumijevanje ne samo teorijskog i metodološkog smjera sociologije religije unutar bosanskohercegovačkih akademskih krugova, nego i “religijsko-političkog problema” koji je, sukladno nauku Roberta N. Bellaha, inherentan svim društvima, a čini nam se, ponajviše, tranzicijskim društvima kakvo je ono bosanskohercegovačko.

Uprkos činjenici da bosanskohercegovačko društvo predstavlja svojevrsan “sociološki laboratorij” (Robert Park) u kojem sociolozi različitih disciplinarnih usmjerenja, a posebno sociolozi religije, mogu eksperimentirati, opservirati i analizirati varijetete društvenih fenomena, sociologija u cijelosti – uključujući teorijske uvide ostvarene na polju sociologije religije – zauzima marginalno mjesto u društvu. Razlog postojanja takvog odnosa prema društveno-humanističkim znanostima, a napose sociologiji, sastoji se ne samo u logici “društva znanja” (Nijaz Ibrulj, 2005) nego i kritičkoj dimenziji sociologije, pod čijom se skrupuloznom analizom, reveliraju atrociteti koji su svojstveni tranzicijskim društvima. U tom kontekstu, postaje jasno zašto identitetska teorija religije čak i u sociologiji religije bosanskohercegovačkih akademskih krugova predstavlja relativno marginalnu teorijsko-epistemološku poziciju.

Iako neki od udžbeničkih prikaza teorija religije uspješno klasificiraju neke od ključnih teorijskih perspektiva – kao što je studija *Religija u zrcalu teorija* (2016) sociologa Ivana

Cvitkovića – identitetska teorija religije kao teorijski program razrađen od strane Hansa Mola ne pojavljuje se u okviru istih. Ivan Cvitković jedno poglavlje unutar knjige *Religija u zrcalu teorija* (2016) posvećuje analizi “teorije identiteta”. Međutim, Cvitkovićovo izlaganje koje smjera analizi religije kao konstitutivnog elementa kako kolektivnih, tako i personalnih identiteta ne uključuje osvrt na identitetsku teoriju religije Hansa Mola. Uprkos tome, nužno je da naglasimo da Cvitković u svojoj analizi, bez referiranja na Hansa Mola, uspješno ističe kako religija funkcionira kao konstitutivni element kolektivnih identiteta u kontekstu tranzicijskih društava koja su nastala raspadom SFRJ.

“Religijski nacionalizam se često javlja uslijed nedostatka (ili slabosti) sekularnog nacionalizma. Takvu situaciju smo imali u SFRJ kada je uslijed nedostatka (ili potisnutosti) hrvatskog, srpskog, bošnjačkog nacionalizma jačao katolički, pravoslavni i muslimanski nacionalizam. Religijski nacionalizam se najčešće javlja u situacijama empirijske podudarnosti religijskog (konfesionalnog) i nacionalnog identiteta (kao što je to kod Hrvata, Srba i Bošnjaka)” (Cvitković, 2016: 292).

Iako analiza koju Cvitković elaborira ne uključuje elemente identitetske teorije religije Hansa Mola, ista uspješno razrađuje eksplanatorni okvir razumijevanja religijskog nacionalizma kao kolektivnog sistema identifikacije koji nastaje u tački presijecanja religije i nacionalnog identiteta. U kontekstu bosanskohercegovačkih socioloških akademskih krugova religijski nacionalizam kao takav postaje sve prisutnija forma istraživanja religije – bilo da se radi o studijama koje su orijentirane isključivo ka razumijevanju religijskog nacionalizma u okviru tranzicijskih društava ili o komparativnim studijama religijskog nacionalizma.

Studija *Za naciju i boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma* (2006) čiji je autor sociolog Dino Abazović predstavlja jednu takvu studiju koja uključuje analizu religijskog nacionalizma kako u kontekstu Bosne i Hercegovine, tako i u nekim religijama suvremenog svijeta. Abazović u svojim analizama religijskog nacionalizma pravi odmak od razumijevanja istog kao političke religije, te dati fenomen radije tumači iz perspektive teorija nacionalizma. U kontekstu analize koju Abazović izlaže religijski nacionalizam figurira u obliku “modernističke paradigme [koja] nastaje najčešće kao substitut (post) civilnog ili (post) etničkog nacionalizma” (Abazović, 2006: 17). U tom smislu, Abazović ističe da religijski

nacionalizam koji (ni)je endemičan za tranzicijska društva javlja se kao faktor prijetnje opstojnosti građanskog poretka i bosanskohercegovačkog društva uopće.

“Nosioci religijskog nacionalizma protive se modernom (sekularnom) nacionalizmu i nacionalnim pokretima koji u svojim teorijskim i ideološkim postavkama insistiraju na dominaciji (supra)-nacionalnog nad drugim identitetima i pripadnostima (tako npr. vjerskim ili povijesnim). Stoga je religijski nacionalizam u pozitivnoj korelaciji sa procesima koji priječe stvaranju zajedničkog državnog identiteta, dakle identiteta koji nastaje po osnovi asimilacije kao građanske uključenosti” (Ibid, 107).

U kontekstu prethodno navedenog možemo zaključiti da diskursom sociologije (religije) u bh. sociološkoj zajednici, te razumijevanju veza koje religija, na ravni konstitucije kolektivnih identiteta, tvori sa nacionalnim ili etničkim partikularnim identitetima dominiraju teorije religijskog nacionalizma. U tom smislu, prethodno navedena teorijska promišljanja religijskog nacionalizma derivirana su i elaborirana u odnosu na teorije nacionalizma. Međutim, uprkos činjenici da prethodno spomenuti sociolozi u svojim analizama religijskog nacionalizma ne uključuju teorijske postulate identitetske teorije religije Hansa Mola, date teorije konvergiraju u tački razumijevanja religijskog nacionalizma kao konstitutivnog elementa društvene stvarnosti bosanskohercegovačkog društva. Međutim, tačku divergencije istih ili razlike koje postoje između identitetske teorije religije i teorija (religijskog) nacionalizma sastoje se u distinktivnim analitičkim kategorijama kojima se sociolozi služe u analizi religije i njene veze sa kolektivnim identitetima. U tom smislu, dok teorije nacionalizma koncept religijskog nacionalizma uzimaju kao ključni za svoje analize, identitetska teorija religije, kao teorijski program sociologije religije, pribjegava korištenju termina kao što su građanska i politička religija. U kontekstu sociologije religije “religijski nacionalizam” predstavlja tek jedan tip od nekoliko varijeteta u kojima političke religije figuriraju na iskustvenom nivou.

Razliku u pristupu analizi religije i njene uloge u stvaranju kolektivnog identiteta između onih teorija koje bi se mogle klasificirati kao teorije (religijskog) nacionalizma i identitetske teorije religije unutar bh. sociološke misli najbolje ilustruje teorijski program sociologa Tomislava Tadića koji se, u biti, bavi problemom religijskog nacionalizma u bh. društvu ili onime što on naziva “konvergentnim političkim religijama”. Na tragu identitetske

teorije religije i sociološkog diskursa o građanskim religijama, Tomislav Tadić u djelu koje nosi naziv *Ecclesia Leviathana: sociogeneza konvergentnih političkih religija* (2021) analizi religijskog nacionalizma pristupa iz sintetičke perspektive koja se, između ostalog, sastoji od načela identitetske teorije religije Hansa Mola i Tadićevog teorijskog programa koji počiva razumijevanju “sociogeneze konvergentnih političkih religija”. U tom smislu, religijski nacionalizam kao repozitorijum identitarnih obrazaca za Tadića ne predstavlja ništa drugo do sakralizirani etno-religijski identitet partikularnih etničkih zajednica prisutnih u Bosni i Hercegovini koji na iskustvenom nivou figurira u obliku konvergentnih političkih religija. Međutim, nužno je da naglasimo da u kontekstu analize koju Tadić izlaže *konvergentne* političke religije predstavljaju tek jedan tip u klasifikaciji *varijateta* političkih religija. U tom smislu, već postojećim klasifikacijama političkih religija – kao što je ona Johna Willsona ili pak Johna Colemana – mogao bi se dodati tip konvergentnih političkih religija.

“Konvergentne političke religije su, dakle, negativne društvene pojave karakteristične za društva u tranziciji, osobito uočljive u Bosni i Hercegovini nakon potpisivanja Daytonskog mirovnog sporazuma 1995. godine. [...] *Konvergentne političke religije* vežu se za demokratska društva u tzv. tranziciji. Za razliku od svih drugih oblika i formi fenomena koji nazivamo *političke religije*, konvergentne su samo one koje se zasnivaju na striktnoj kolaboraciji između elemenata realne politike i tradicionalnih religijskih zajednica. U slučaju fenomena *socijalne konvergencije*, dakle, imamo posla sa preklapanjem vrijednosti politike i religije u vrlo tradicionalnom sociološkom značenju ovih pojmova” (Tadić, 2021: 263 – 264).

U kontekstu Tadićeve analize konvergentnih političkih religija koje su, u izvjesnom smislu, *endemični oblici identifikacije* karakteristični za tranzicijska društva, između ostalog, dominiraju elementi identitetske teorije religije Hansa Mola. Prisustvo identitetske teorije religije u Tadićevim analizama vidljivo je ne samo u prethodno citiranom djelu, nego ujedno i drugim tekstovima u kojima se autor bavi analizom bosanskohercegovačkog društva iz ugla sociologa religije. Tako na primjer Tadić u analizi odnosa identiteta i onog svetog, sukladno postulatima identitetske teorije religije, konstantno ističe da “sintetički identiteti” – kao što su oni sakralizirani posredstvom djelovanja konvergentnih političkih religija – mogu da funkcioniraju kao “faktor sociokulturalne integracije i kao faktor sociokulturalne

dezintegracije, a što se očituje u konsekvencama koje sakralizirani identitet ima po realne društvene odnose” (Tadić, 2020: 59). U tom smislu, Tadić u svojim analizama preuzima Molovu kritičku nastojenost prema funkcionalističkim teorijama koje prenaplaćavaju integrativne funkcije svojstvene religijama, a koja se sastoji u sljedećoj opasci:

“Identitetska teorija religije slaže se da religija ima integrirajuću funkciju, ali ona modificira ovu poziciju na dva načina. Prije svega, tvrdi da se ova integracija odvija na različitim nivoima, koji nisu nužno i isključivo u skladu jedni s drugima. [...] integracija svakog od ovih nivoa može dovesti u pitanje integritet drugog 'identiteta' ili cjelovitosti. Drugim riječima, sakralizacija etničke zajednice putem rituala i moralnih obaveza može olabaviti tkanje društva čiji je dio” (Mol, 1979: 26).

U kontekstu prethodno navedenog možemo zaključiti da identitetska teorija religije predstavlja eksplanatorni okvir koji je plauzibilan za analizu religije – a to ovdje znači kolektivnih identiteta sakraliziranih posredstvom djelovanja “konvergentnih političkih religija” – u kontekstu tranzicijskog bosanskohercegovačkog društva. Identitetska teorija religije kao takva ne samo da uspješno locira sakralna uporišta (političke) moći u čijoj je naravi da “u otvorenom ili prikrivenom obliku održava zbiljsku političku religiju” (Balandier, 1998: 96), nego i razumijeva procese sakralizacije identiteta koji se odvijaju na tri etnička fronta i na takav način doprinose destabilizaciji, već krhkog i procesima tranzicije (de)konstruisanog, društvenog sistema. U tom smislu, od ključnog su značaja načela identitetske teorije religije koja iluminiraju one latentne, usputne posljedice sakralizacije određene etničke zajednice putem rituala ili moralnih obaveza. Na primjer, obilježavanje 9. januara kao neustavnog dana Republike Srpske, u kontekstu identitetske teorije religije, je dvodimenzionalno. Naime, radi se o tome da, s jedne strane, ritual koji smjera sakralizaciji izvjesnih partikularističkih identiteta i vrijednosti generira solidarnost unutar jednog etničkog “tabora”, dok, s druge strane, djeluje destabilizirajuće na (ne)postojeći kolektivni identitet.

Na kraju ovog poglavlja koje kazuje o (ne)prisutnosti identitetske teorije religije u bh. sociološkim krugovima zaključujemo da je marginalnost identitetske teorije religije neopravdana. U tom smislu, ovaj magistarski rad predstavlja svojevrsan poduhvat upoznavanja akademske zajednice, ali i šira čitalačke publike sa značajem identitetske teorije religije.

## 5.0 UMJESTO ZAKLJUČKA: DOSEZI IDENTITETSKE TEORIJE RELIGIJE

Sociologija religije Hansa Mola ili, identitetska teorija religije, bez obzira na njoj osobitu eksplanatornu moć i doprinose koje je dati teorijski program ostvario na polju poduhvata da se redefinira znanstvena paradigma matične sociološke discipline kojoj pripada – naime, sociologije religije – unutar studija o religiji nezasluženo zauzima marginalno mjesto. Međutim, bez obzira na činjenicu da identitetska teorija religije ne ulazi u opseg teorijskog korpusa kanoniziranih djela i teorija iz oblasti sociologije i antropologije religije – misao Hansa Mola koja je iznjedrila identitetski model religije – iako nedovoljno priznata – predstavlja jednu od temeljnih struja mišljenja koje su pomogle oblikovati znanstveni horizont discipline u jeku krize sekularizacijske hipoteze. U tom smislu, Molova teorijska promišljanja iznesena u okviru djela *Identity and the Sacred: Sketch for a Social Scientific Theory of Religion* (1976) presudno su utjecale ne samo na paradigmatški okret koji je – na nivou internacionalnih akademskih socioloških zajednica – obilježio suvremenu sociologiju religije, nego i okret koji je u mnogome odredio pravac konstitucije sociološke perspektive o religiji unutar marginaliziranih akademskih krugova.

Identitetska teorija religije kao teorijski program Hansa Molovog razumijevanja religije koji je koncept identiteta učinio okosnicom “socio-znanstvene teorije religije” predstavlja plauzibilan eksplanatorni okvir za razumijevanje empirijskih varijeteta u kojima ono sveto figurira kako unutar “primitivnih”, tako i “modernih” društava. U tom smislu, identitetska teorija religije kao takva predstavlja “ultimativnu” matricu razumijevanja religije. Međutim, treba naglasiti da Hans Mol ne nastoji da identitetsku teoriju religije hipostazira kao krajnju sociološku instancu razumijevanja religije niti identitetska teorija religije – iako je njena eksplanatorna moć velika – ni u kom slučaju ne nastoji “staviti tačku na i” teorijskog razvoja sociologije religije.

Iz tog razloga nužno je da naglasimo da Molov poduhvat skiciranja nacрта za identitetsku teoriju religije ne predstavlja sociološki hvalospjev novoj paradigmi za sociologiju religije, nego uključuje i one kritičke osvrte koje relativiziraju socio-znanstvenu perspektivu svojstvenu identitetskom modelu religije. U tom smislu, jedna od kritika koja je upućena identitetskoj teoriji religije tiče se Molovog razumijevanja religije kao mehanizma sakralizacije identiteta. Naime, radi se o tome da sociolozi u nastojanju da definiraju religiju, još uvijek, pribjegavaju definiranju iste u kontekstu supstantivnih definicija religije koju istu



konceptualiziraju kao “vjerovanje u duhovna bića”. Dok su takve definicije religije sužene i ne uključuju varijetete religijskih oblika i onog svetog, Molova definicija – kako kritičari ističu – je odviše široka i inkluzivna, te kao takva zamagljuje analitičku granicu između onoga *što religija jest* i *što religija nije*. No, takva kritika predstavlja stvar sukoba metodoloških programa.

Znanstveni potencijal identitetske teorije religije je neiscrpan. Identitetska teorija religije, zahvaljujući njoj svojstvenom interdisciplinarnom karakteru, može biti kombinovana sa različitim metodološkim programima teorija o religiji – bez obzira da li se radi o antropološkim, fenomenološkim, etnološkim, funkcionalističkim ili pak teorijama nacionalizma – i kao takva učestvovati u procesu stvaranja sintetičkih perspektiva razumijevanja religije. U tom smislu, dosezi identitetske religije ograničeni su samo marginalnim mjestom koje joj je dodijelio kanonizirani sociološki diskurs o religiji.

## BIBLIOGRAFIJA

- ABAZOVIĆ, Dino, *Za naciju i boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Sarajevo: Magistrat, 2006.
- BALANDIER, Georges, *Politička antropologija*, Zagreb: Politička kultura, 1998.
- BECK, Ulrich, *Pronalaženje političkoga: prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2001.
- BELLAH, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1991.
- BELLAH, Robert N., *Pogažen zavet: američka građanska religija u doba iskušenja*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2003.
- CASANOVA, Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, Jose, 'The Secular, Secularizations and Secularism', in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., VanAntwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*, New York: Oxford University Press, 2011.
- CRISTI, Marcela, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- CVITKOVIĆ, Ivan, *Religija u zrcalu teorija*, Sarajevo: CEIR – Centar za empirijska istraživanja religije, 2016.
- DAVIE, Grace, 'The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations', U: Dillon, Michele (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2003, str. 61 – 79.
- DILLON, Michele, 'The Sociology of Religion in Late Modernity', U: Dillon, Michele (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2003, str. 3 – 16.
- DIRKEM, Emil, *O podeli društvenog rada*, Beograd: Prosveta, 1972.
- DIRKEM, Emil, *Elementarni oblici religijskog života: totemistički sistem u Australiji*, Beograd: Prosveta, 1982.
- ELIJADE, Mirča, *Sveto i profano: priroda religije*, Beograd: Alnari, Tabernakl, 2004.
- EISENSTADT, Samuel, 'Multiple Modernities', *Daedalus*, Vol. 129, No. 1 (Winter 2000), The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences, str. 1 – 29. (Tekst dostupan na: <https://www.jstor.org/stable/20027613> . Zadnji pristup: 25. 05. 2022.)

FILIPOVIĆ, Muhamed, *Utemeljenje sociologije kao nauke: predavanje za studente doktorskog studija iz sociologije*, Sarajevo: Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2015.

FINKE, Roger, STARK, Rodney, 'The Dynamics of Religious Economies', U: Dillon, Michele (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2003, str. 96 – 110.

FREUD, Sigmund, *Budućnost jedne iluzije*, Zagreb: Naprijed, 1986.

GOLUBOVIĆ, Zagorka, *Ja i Drugi: antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Beograd: Res Publica, 1999.

GOLUBOVIĆ, Zagorka, 'An Anthropological Conceptualisation of Identity', *Synthesis Philosophica*, No. 51 (1/2011), str. 25 – 43. (Članak dostupan na: <https://hrcak.srce.hr/72477> . Zadnji pristup: 01.06. 2022.)

HAMILTON, Malkom, *Sociologija religije: teorijski i uporedni pristup*, Beograd: Clio, 2003.

HEDETOFT, Ulf, 'Nationalism as Civil Religion and Rituals of Belonging before and after the Global Turn', U: Hvithamar, A., Warburg, M., Jacobsen, B. (ed.), *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalisms and Globalisation*, Leiden, Boston: Brill, 2009, str. 253 – 271.

HERVIEU-LEGER, Danielle, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2000.

MARTIN, David, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005.

MARTIN, David, *Religion and Power: No Logos Without Mythos*, New York: Routledge, 2014.

MOL, Hans, *Identity and the Sacred: Sketch for a Social Scientific Theory of Religion*, Blackwell Publishers, 1976.

MOL, Hans, 'The Identity Model of Religion: How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan', *Japanese Journal of Religious Studies*, 6/1-2, March – June 1979, str. 11 – 38.

MUHAREMOVIĆ, Vedad, 'Osnovi sociološkog karakteriziranja sopstva i individualnog identiteta', *Sophos: časopis mladih istraživača*, Br. 12 (2019), str. 11 – 31. (Članak dostupan na: <https://ziink.files.wordpress.com/2019/12/sophos-12.pdf> . Zadnji pristup: 01. 06. 2022.)

OTTO, Rudolf, *Sveto: o vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*, Sarajevo: Svjetlost, 1983.

STARK, Rodney, *Why God?: explaining religious phenomena*, West Conshohocken: Templeton Press, 2017.

TADIĆ, Tomislav, 'Hans Mol's Sociology of Religion: Reflection on the Relationship between Identity and the Sacred as Applied to Bosnia and Herzegovina', *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol, 37: Iss. 3 (2017), Article 4.

TADIĆ, Tomislav, *Ogledi iz sociologije religije: hazarderstvo javnih religija*, Sarajevo: Academia Analytica: društvo za razvoj logike i analitičke filozofije u BiH, 2020.

TADIĆ, Tomislav, *Ecclesia Leviathana: sociogeneza konvergentnih političkih religija*, Sarajevo: Academia Analytica, 2021.

VARACALLI, Joseph. A., 'Review: Meaning and Place: An Introduction to the Social Scientific Study of Religion by Hans Mol; The Firm and The Formless: Religion and Identity in Aboriginal Australia by Hans Mol', *Review of Religious Research*, Vol. 26, No. 2 (Dec., 1984), str. 198 – 200. (Tekst dostupan na: <https://www.jstor.org/stable/3511709> . Zadnji pristup: 27. 05. 2022.)

WEBER, Max, *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb: Globus, 1968.