

ANDRIJA KREŠIĆ
U SVOM I NAŠEM
VREMENU

INSTITUT DRUŠTVENIH NAUKA
Beograd, 2018

ZA IZDAVAČA

Dr Goran Bašić

RECENZENTI

Dr Vladimir Milisavljević

Dr Predrag Milidrag

Dr Nonka Bogomilova

LEKTURA I KOREKTURA

Aleksandra Kosovac

GRAFIČKO OBLIKOVANJE

Mr Miodrag Mitić

ŠTAMPA

RIC grafičkog inženjerstva
Tehnološko-metalurškog fakulteta

zbornici

ANDRIJA KREŠIĆ
U SVOM I NAŠEM
VREMENU

Priredio
Božidar Jakšić



Institut društvenih nauka
Beograd, 2018

Mirko Blagojević

Andrija Krešić: religija i ateizam (lični podsticaji i izazovi)

Sažetak

U tekstu se bavim podsticajima koje sam pronašao u tekstovima Andrije Krešića, a koji su me kao mladog sociologa opredelili prema trajnijem proučavanju religijskog fenomena. Ono što sam u Krešićevim tekstovima pročitao sredinom osamdesetih godina prošlog veka, u značajnoj meri je uticalo na izbor tema kojima ću se baviti u svom profesionalnom pozivu sociologa religije sve do danas. Tri su teme koje potcrtavam u ovom radu: poraz ranohrišćanske svesti i organizacije u kasnijem razvoju hrišćanstva kao nove religije, sekularizacija, tj. uzmicanje teocentrizma pred antropocentrizmom, što će obeležiti sociologiju religije u drugoj polovini XX veka i neke transistorijske konstante ljudskog života koje problematizuju čoveka kao *homo religiosus*.

Ključne reči: religija, ateizam, rano hrišćanstvo, Andrija Krešić, filozofija religije

■ Za Andriju Krešića i njegove knjige prvi put sam čuo sredinom osamdesetih godina prošlog veka kao student druge ili treće godine studija sociologije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Njegovu biografiju, kao ni životnu priču nisam poznao, pošto je nama studentima na prvom mestu bilo važno da odgovorimo na brojne obaveze koje su nam zadavali profesori i asistenti. Što zbog rečenog, što zbog naših godina, iza pročitanih članaka i knjiga sociologa i naših profesora ostajale su specifičnosti njihovog posla i opšta društvena situacija u kojoj su oni stvarali. Iako su izazovi koje je rađala takva situacija nama budućim sociolozima bili značajni, mnogo godina kasnije, od starijih kolega i savremenika, saznali smo podrobnije o opštoj društvenoj i duhovnoj klimi koja je u jugoslovenskom socijalističkom društvu vladala od pedesetih do osamdesetih godina prošlog veka. Tako smo tada nešto više saznali i o ceni slobode i naučnog stvaralaštva, te dostojanstva i

integriteta ličnosti u opštim i posebno ideološko-političkim okolnostima koje su ostajale dominantne sve do kraja osamdesetinih i početka devedestih godina dvadesetog veka.

No, sredinom osamdesetih godina prošlog veka, postajuju nešto zreliji student sociologije, počinjem se pitati o tome koji su za mene trajniji izazovi budućeg poziva. Od svih predmeta koje smo na studijama sociologije imali najinteresatniji, najuzbudljiviji i najpodsticajniji bili su mi predmeti koji i nisu tipično sociološki (iako se sociologija njima bavila): sociologija religije i sociologija morala. Marksistička sociologija religije u to vreme, u još uvek socijalističkoj Jugoslaviji, bila je prilično razvijena sociološka disciplina, pre svega u republikama Hrvatskoj i Sloveniji. Odjeci Drugog vatikanskog koncila i tema dijaloga marksista i hrišćana¹, kao i izučavanje konkretne religijske situacije u socijalističkom jugoslovenskom društvu – bile su prepoznatljive u ukupnom sociološkom diskursu. Beograd i Srbija ostajali su na neki način po strani od ozbiljnog sociološkog bavljenja ovim temama, kao i pravoslavlje. Za njih kao da je važno ono vulgarno marksističko stajalište da religija polako odlazi u muzej starina, a da na pravoslavno homogenim konfesionalnim prostorima sociološka ekspertiza nema šta da traži u neatraktivnosti i mrtvilu koje na njima vlada, te u postojanom uverenju da je ovde na delu puki tradicionalizam s redukcijom religioznosti na običaje i svetovne oblike (Đorđević, 1990:72–73).

U takvom opštem naučnom ozračju prvi podsticaji mladom budućem sociologu da se bavi izučavanjem religije dolazili su od već razvijenih istraživanja sa zapada ondašnje zemlje: kako u teorijskom smislu, tako i u obrascima iskustvenog izučavanja religijskog fenomena. Jedan od prvih sociologa kod nas koji je u ključu sekularističke teze ispitivao religioznost na pravoslavnim prostorima bio je niški sociolog, pionir ozbiljnih istraživanja, Dragoljub B. Đorđević. Za mene je, međutim, situacija ozbiljnog em-

¹ O ovoj temi Andrija Krešić zauzima nedvosmisleno stanovište u korist dijaloga i u predgovoru svojoj knjizi *Kraljevstvo božje i komunizam* piše: „Ili kršćanstvo ili komunizam, *tertium non datur*? Upravo tako misle i postupaju oni kršćani koji su kršćanstvo poistovjetili s antikomunizmom. Na isti način misle i postupaju oni komunisti koji marksizam reduciraju na 'borbeni ateizam'. Njihovo vrijeme, izgleda, nepovratno prolazi, a zvanično su prihvaćeni koegzistencija i dijalog kao *modus vivendi* kršćanstva i komunizma“ (Krešić, 1975:8).

pirijskog istraživanja pravoslavlja osamdesetih bila relativno daleka budućnost. Kao studenta su me „mučila“ više teorijsko-istorijska pitanja nastanka religije uopšte a napose hrišćanstva, te pitanja značaja koje je judaizam imao u tom procesu. Polako se uobličavala tema za ozbiljnije istraživanje istorijskog procesa nastanka jedne objavljene, proročke religije kao što je i hrišćanstvo. To je bio moj lični dvostruki interes: prvi – neki sociološki podsticaj da se istraži jedan društveni fenomen, a drugi – da se zadovolji „glad“ za uskraćenim informacijama tokom školovanja o religiji uopšte, pa i o hrišćanstvu kao dominantnoj religijskoj tradiciji u svetu i kod nas.

U tim početnim traganjima za relevantnom temom diplomskog rada čitala se i teološka i istorijska i sociološka literatura. Moram priznati da je tada teološka i istorijska literatura bila intresantnija i podsticajnija, ali je nekako nju trebalo iskoristiti za sociološki a ne za rad iz istorije nastanka neke religije ili njene teologije. U tom smislu je trebalo ići ka strategiji smanjenja teološko-istorijskog u temi rada uz zadržavanje oskudnog sociološkog materijala. I tako dolazimo do Andrije Krešića i njegovih knjiga iz oblasti filozofije religije. Presudan uticaj na definisanje završnog ispita na studiju sociologije imala je knjiga Andrije Krešića: *Kraljevstvo božje i komunizam*. Nekoliko citata iz te knjige presudno je uticalo na to da se opredelim i da napišem svoj prvi sociološki rad pod nazivom: „Socijalno-istorijski uslovi i transformacija objavljene religije (sociološki pristup na primeru nastanka hrišćanstva)“. U nekoliko osnovnih ideja Krešićev tekst mi je pomogao i uokvirio moju prvu temu iz oblasti sociologije religije, što je bila solidna osnova da se u daljem profesionalnom radu bavim religijom kao svojim pozivom. Tako sam čitajući pomenutu Krešićevu knjigu, kao i knjige stranih ali i naših autora, poput knjige Đure Šušnjića, omeđio problemski sklop istraživanja na pitanje transformacije objavljene religije u kasniju zreliju hijerarhijsku organizaciju s naglaskom na pojmu *transformacije*, a nekoliko drugih Krešićevih ideja, koje tada nisam prepoznao kao zanimljiva istraživačka pitanja, mnogo kasnije će u mom profesionalnom radu biti reaktuelizovane (Blagojević, 1992; 2015). U tom smislu i nastavak ovog rada pratiće pomenute izazove iz Krešićevog opusa naslovljene kao: 1. Problem transformacije objavljene religije u institucionalnu religijsku organizaciju;

2. Teocentrizam uzmiče pred antropocentrizmom i 3. Neke transistorijske konstante kao pozadina religijskog fenomena.

1. Problem transformacije objavljene religije u institucionalizovanu religijsku organizaciju

Ideju za preispitivanjem osnovnih elemenata transformacije ranohrišćanske ideje i prakse prvih Isusovih pristalica u zaokruženi teološki dogmat i hrišćansku institucionalizovanu obrednu praksu dobio sam pročitavši sledeći pasus Krešičeve knjige: „Moćna crkvena organizacija koja je osvojila duše careva i ovladala svjetovnim dobrima razvila se iz prvobitno opozicionog pokreta siromašnih i obespravljenih protiv silnika ovog svijeta. Ovaj preobražaj ranog kršćanstva u silu i ideologiju vladajućih bio je **poraz ili negacija** (podvukao M. B.) ranohrišćanske svesti i organizacije. Vrlo je sličan odnos između komunizma kao totalitarnog sistema vlasti i prvobitnog revolucionarnog pokreta proletarijata“ (Krešić, 1975: 58).

Tako je navedeni citat bio dvostruko značajan za moj rad: s jedne strane se radi o nekim bitnim preobražajima koji gotovo zakonito nastaju na putu ozbiljenja jedne religijske ideje kad se „spusti“ u materijalni svet ljudskih strasti i interesa, a s druge strane nam je Krešić u ideji komunizma i prakse totalitarnih komunističkih ideologija i političke pragme sugerisao da navedena transformacija nije neki *novum* samo u religijskoj sferi nego i u svim drugim sferama čovekovog života: ponajviše kad se radi o njegovim političkim idejama, pa i naučnim u krajnjem slučaju. Reč je, prema tome, o religijskim, filozofskim, političkim ili naučnim idejama koje se u institucionalizovanom poretku prilagođavaju kolektivnim ili užegrupnim i pojedinačnim potrebama i interesima i koje su sada protumačene u skladu s njima (Šušnjić, 1982:42). Njihova institucionalizacija znači nužno i njihov preobražaj u nešto što malo veze ima ili je uopšte nema s prvotnim obrascem mišljenja i delanja. Kad je reč o primeru ranoga hrišćanstva, kao što Krešić otvoreno sugerise u navedenom citatu, reč je o temeljnoj transformaciji objavljene, proročke religije u njene zrele, institucionalne oblike u dugom procesu pretvaranja

ideja u ideologije i čvrsto ustanovljene dogme, relativno difuznog i neorganizovanog religijskog ili političkog pokreta u čvrstu hijerarhijsku crkvenu organizaciju ili državu.

Ovakav pristup navedenoj problematici bio je podloga preispitivanja sadržine procesa preobražaja ranog hrišćanstva na dva plana: prvi je obuhvatao prispitivanje značenja i prvotnih tumačenja izvesnih religijskih i socijalnih ideja pre konačnog njihovog preobražaja u institucionalnu crkvenu organizaciju. Na prvom mestu reč je o prispitivanju transformacije sadržaja Isusovog propovedništva, religijske prakse prvih Isusovih pristalica i tzv. Jerusalimske zajednice, a na drugom reč je o tome kakvi socijalno-istorijski uslovi odgovaraju tim promenama, to jest na koji način preobrazba jedne religijske ideje i prakse ima svoje utemeljenje u društveno-istorijskim okolnostima. Srž ove transformacije u dogmatsko-teološkom pogledu čini promenjeno shvatanje Isusove (božanske) osobe, a u sociološkom pogledu čini je izmenjena socijalna struktura prvih hrišćanskih opština. Činjenica da religija onih slojeva, koje Veber naziva „negativno privilegovanim“ postaje državna religija pa tako i ideologija, nije osobita samo za nastanak hrišćanstva već se to dogodilo, na primer, i sa Zaratrustinim „naukom“ u Iranu, sa grčkim i rimskih religijama, pa i sa islamom.

U procesu sve snažnijeg udaljavanja od judaističke religijske tradicije, rano hrišćanstvo polako menja svoj idejni lik. Menjaju se neka bitna idejna ishodišta samog Isusa kao galilejskog proroka i njegovih prvih pristalica: dolazi do promene u shvatanju spasenja, spasitelja i njegove funkcije, zatim do promene shvatanja budućeg carstva božjeg kao i shvatanja Isusove osobe koje postoje srž dogmatskog jezgra hrišćanstva. Transformacija se, međutim, dešava i u socijalnom području, što je značajnije sa sociološke tačke gledišta i o čemu je pisao Andrija Krešić. Ističe se važna promena socijalnog sastava hrišćanskih vernika, pa time i njihov odnos prema oficijelnom poretku Rimskog carstva (vlasti), kao i prema višim društvenim slojevima, u krajnjem slučaju prema bogatstvu kao takvom. Sve ove idejne i socijalne promene rane hrišćanske ideje i prakse vukle su prema zaključku da se one sabiraju u jednoj suštinskoj: hrišćanstvo nije više verski pokret ili jedna od verskih sekti u izolovanom delu Rimskog carstva nego institucionalizovana verska

institucija koja se stara o spasenju svojih vernika s jasno definisanom i diferenciranom hijerarhijom, po opštem ugledu na društvene institucije svetovnog društva.

Osim velikog značaja u idejnoj promeni nove religije, došlo je i do nacionalne promene u sastavu vernika, zahvaljujući neumornom radu sv. Pavla na širenju ranohrišćanske ideje i osnivanju novih mesnih opština diljem grčkih mediteranskih gradova sve do Rima. S tim promenama, *vremenom* je došlo do onoga čega u početku verovatno nije bilo: teško je pretpostaviti da se brzo promenio socijalni sastav novih vernika. Ti prvi novi vernici kako u Palestini tako i van nje, sigurno su bili siromašni ribari, koloni, neobrazovani i ugnjeteni ljudi koje je sve u zajednici držala istovetna patnja, mržnja prema imućnima i zajedničko eshatološko očekivanje carstva božjeg. No, iako sporadnično, počinju u sastav hrišćanskih zajednica da ulaze i imućniji, srednji slojevi kojima je i sam Pavle iz Tarza pripadao. Samo njegovo socijalno poreklo moralo je da utiče na to da je njegov stav prema bogatstvu bio načelno drugačiji nego stav prvih Isusovih pristalica. Kao veliki organizator hrišćanskih opština i van Palestine, njemu je sigurno bilo jasno da bi za razvoj nove religije velika prepreka bila organizacija hrišćanskih opština na strogo komunističkim načelima, kako je bila organizovana jerusalimska zajednica koja se, istini za volju, svojom organizacijom jedva odupirala uticajima stvarnog života ljudi u Palestini. Zato je, i pored regrutovanja siromašne većine, Pavle u hrišćanske opštine uvlačio ne samo trgovce, vrlo korisne u širenju nove ideje, nego i činovnike, vojne funkcionere, pa i neke članove vladarskih kuća. Krajem II veka nove ere hrišćanstvo nije više bilo samo religija marginalnih socijalnih slojeva, već i vladajućih slojeva rimskog društva. Zato je na neki način to poraz i negacija verovanja prvih Isusovih pristalica, kako piše Krešić, jer u novim je okolnostima prvobitna mržnja prema bogatašima morala slabiti. Na jednoj strani je Isusova ideja izražena u sinoptičkim jevanđelima o osudi bogatstva u paroboli da je lakše kamili proći kroz iglene uši nego bogatome da uđe u carstvo nebesko (Mr 10:25; Lk 18:25; Mt 19:24) a na drugoj strani Pavlov stav o značaju *milostinje* koju bogataši treba da daju siromašnim članovima hrišćanske opštine (2 Kor 8:14). Dublji sociološki razlog promenjene socijalne strukture hrišćana treba sigurno traži-

ti u karakteru prvobitnog imovinskog komunizma ranih hrišćana koji nije bio proizvođačkog nego potrošačkog tipa, uređenog na principima jednakosti u siromaštvu (upor. Krešić, 1975:134).

Kao naličje ovako promjenjenog odnosa prema bogatstvu, javlja se i promjenjen odnos prema zvaničnim državnim institucijama, prema vlasti. To je razumljivo jer se širila nacionalna i socijalna osnova hrišćanstva, pa je idejna oštrina u socijalnim pitanjima nepravednosti i iskorišćavanja najsiromašnijih morala da slabi. I dok u sinoptičkim jevanđelima ima mesta koja izražavaju Isusove revolucionarne ideje (npr. kod Mt 10:34; Lk 16:15), dotle Dela apostolska i drugi spisi iz kasnijeg razdoblja hrišćanstva pokazuju odnos pokornosti, servilnosti i konformizma prema državnom poretku Imperije. Naravno, nova religija više nije u okruženju buntovnih i rodoljubivih seoskih masa palestinskog društva, nego je to religija gradskih centara Imperije kao što su Efes, Tars, Kotint, Antiohija, Aleksandrija, Rim. U onoj meri u kojoj je hrišćanstvo krčilo sebi put do konačnog trijumfa kao državne religije u Rimskom carstvu, u toj meri se ono udaljavalo od svog idejnog izvora u svemu što je bilo imanentno Isusovom propovedništvu a pre svega od protesta zbog nepravednosti u socijalnom životu i velikih imovinskih nejednakosti među ljudima.

Dolazi do promena i u organizacionoj strukturi opština u procesu koji je išao prema nepuštanju demokratske organizacije prvih opština i uspostavljanja institucionalizovane verske organizacije čija je svrha davanje božje milosti svojim vernicima i briga za spas njihove duše. Proročka propoved odstupanja, a nastupa crkva i sveštenstvo s postuliranim načelom: *extra ecclesiam nulla salus* (izvan crkve nema spasenja). Hrišćanstvo kroz crkvu postaje institucija s troslojnom hijerarhijom: biskupa, sveštenika i đakona. Prvobitna demokratičnost, u uslovima monarhijske organizacije prvotnih Isusovih pristalica morala je da trpi, dok naposljetku nije došlo do jasne diferencijacije na kler i laike, koji su sada potpuno odvojeni od upravljanja crkvenim opštinama. U istoriji hrišćanstva bilo je mnogo reakcija na ovako stvorenu birokratsku organizaciju u težnjama za vraćanje na početke. Gotovo redovno, sekte, koje su ustajale protiv institucionalizovane verske organizacije, pozivale su se na Isusovo izvorno učenje. Točak istorije išao je, međutim, prema hrišćanstvu kao osloncu stabilnosti socijalnog poretka. To

su neka osnovna saznanja do kojih sam došao kao mlad sociolog. Iako u mnogim aspektima još nesistematizovana, ponegde tendenciozna i pod jasnim uticajem marksističke teorije, bila su mi važna u boljem upoznavanju religijskog fenomena. Prve podsticaje sam našao i u tekstovima Andrije Krešića.

2. Teocentrizam uzmiče pred antropocentrizmom (još jedan aspekt sekularizacije)

Andriju Krešića prvenstveno vidimo kao filozofa religije, ali on u svom radu o religijskom fenomenu 60-ih i 70-ih godina prošlog veka kosultuje ne samo teološku literaturu, nego i sociološka istraživanja i odgovarajuću literaturu. Dve stvari je u tom smislu važno naglasiti: prvo, što je autor toliko svestran kad se radi o proučavanju religijskog fenomena da uključuje u svoju filozofsku raspravu i druge pristupe koje sigurno utiču na prevazilaženje jednostranosti pojedinačnih pristupa ali, u vreme kad Krešić piše svoje radove o religiji, to je važno i iz razloga da se kretanjem kroz tako široku literaturu ne može lako skrenuti u ateistički dogmatizam koji je tada vladao u kulturi socijalističkog društva; drugo, osobenost pristupa religiji Andrije Krešića jeste u modernosti, to jest sasvim je na tragu onoga što se dešava i piše o religiji u Evropi i izvan socijalističkog „bloka“, što je za nauku, kao po definiciji neblokovsku delatnost, od suštinskog značaja. U sociološkom pristupu, istraživanja iz tog vremena otkrivaju tipične karakteristike modernih društava kao što su snažna horizontalna i vertikalna pokretljivost ljudi, visok stepen organizovanosti pojedinih društvenih sektora, pluralizam pogleda na svet, urbanizacija, racionalno manipulisanje prirodom i društvom. Zajedno s tim promenama ide i opadanje religijske aktivnosti koje ispunjava sada manjina stanovništva, poglavito stariji ljudi i deca. Tako Krešić konstatuje da protestantski i katolički teolozi uviđaju da smrt Boga u ljudskim srcima ima veze sa istorijskim promenama, naročito posle završetka Drugog svetskog rata. Za sociologiju religije ovakav uvid ima veliki značaj, pošto sociologiju prvenstveno zanimaju društveni aspekti vere kako zbog toga što ispitujući religiju i veru ona ispituje i samo društvo, tako i zbog toga što apstraktniji pristupi veri, kao što su teološki ili filozofski, idu iza granica sociološke metode. Kao naličje navedenih promena, neki drugi teolozi

naglašavaju uspon ljudske moći: čovek je ovladao ogromnom stvaralačkom snagom pa umesto da se klanja nadljudskom biću, okreće se sebi: „teocentrizam uzmiče pred antropocentrizmom“ (Krešić, 1975:17). I dalje nastavlja Krešić, oslanjajući se na Volf-Ditera Marša (Marsch): „Jasno je da u vijeku racionaliteta, kalkulacije, proizvodnje, potrošnje, dakle modernom tehničkom društvu, niko ozbiljan ne može očekivati kraljevstvo božje“. U tom smislu i rimo-katolička teološka mišljenja i Krešićevo usvajanje, na tragu poruka Drugog vatikanskog koncila (1962–1965) išla su u pravcu modernizacije, obnove vere, pošto je bilo jasno da su nova vremena postala nepogodna, ali i izazovna za staro hrišćanstvo. Koncilska obnova tih godina i njene pristalice iako su, kao i konzervativne struje unutar katoličanstva, smatrale da je hrišćansko verovanje neprikosnoveno, smatrale su takođe i da se ono u uslovima brzih promena savremenog sveta mora menjati i prilagođavati novom dobu (*aggiornamento*).

Mnogo godina posle Krešićevog teksta o ovim promenama Piter Berger ukratko obrazlaže neke bitne teze sekularističke paradigme među njima i onu o nužnoj posledici modernizacije – opadanju značaja religije kako u smislu društvenih institucija tako i u smislu individualne svesti. Ova teza je počivala na nekim pretpostavkama koje Jirgen Habermas sistematizuje na sledeći način: prva pretpostavka tiče se naučno-tehničkog progressa koji uslovljava pojavu antropocentričnog razumevanja „raščaranog“ sveta nauštrb teocentričnih i metafizičkih slika sveta; drugo, u procesu diferencijacije društvenih podsistema, crkve i religijske zajednice gube uticaj na pravo, politiku, kulturu, obrazovanje, nauku – i ograničene na davanje „božje milosti“ onima kojima je potrebna, gube prijašnju javnu ulogu i treće, u industrijskom i postindustrijskom društvu raste egzistencijalna sigurnost ljudi pa nestaje i potreba pojedinaca za praksom da se kroz Boga ili onostrano mogu obuzdati kontingencije na koje se ne može uticati (Habermas, 2008).

3. Neke transistorijske konstante ljudskog sveta (granična pitanja ljudske egzistencije – smrt)

Nema života bez umiranja ali za sam život je nužno izbegavanje smrti, piše Andrija Krešić. To je prirodna zakonitost i narav-

no, odnosi se na sve u prirodi i kosmosu. Paradoks ove prirodne neumitnosti je možda u tome da samo čovek oseća tu neumitnost kao tragičnost, pa iako ne može da je promeni on traga za neakvim izlazom iz patnje. Ova patnja i teskoba čovekova u očekivanju kraja pogađa sve ljude, bili oni vernici ili ne, marksisti ili nemarksisti. No, marksisti rešavaju ovaj problem na nivou spoznaje da se radi o sasvim prirodnoj pojavi i o prirodnoj zakonitosti. Teolozi pak smatraju da samosvest o prirodnosti smrti ne može da umiri čoveka i da ga učini spokojnim pred fenomenom smrti. Hrišćanstvo svojim predstavama ipak nudi neka rešenja koja mogu da stišaju strah od smrti (Krešić, 1975:88). Na temelju ovakvih razmišljanja u drugoj polovini XX veka osporavanja sekularizacije kao ireverzibilnog procesa na čijem kraju stoji gotovo nestala religija, aktuelizuju osim fenomena smrti i neke druge egzistencijalne upitanosti kao argumente protiv dijagnoze o sekularizacionim učincima u savremenom svetu.

U tom smislu postoje nekoliko modela osporavanja procesa sekularizacije: model osporavanja sekularizacije preko shvatanja religije kao nužnog, univerzalnog, neuklonjivog sastojka ljudskog života. Nikakvi kvantitativni, niti bilo kakvi drugi podaci ne mogu dovesti u pitanje religiju jer je svaki čovek upravo onoliko religiozan koliko govori neki jezik (Milton Jinger/Yinger). Otuda u najbližoj vezi sa ovim načinom osporavanja koncepta sekularizacije stoji model dovođenja u pitanje sekularizacione paradigme shvatanjem čoveka kao *homo religiosus*, dakle kao prirodno religioznog bića. Religioznost se ne dovodi u vezu sa socijalnim čovekovim životom, ona, dakle, nije bitno socijalna pojava nego čoveku religioznost dolazi iz njegovog biološkog bića (Tomas Lukman/Luckmann). To u krajnjem slučaju znači da roditelji deci prenose urođenu dispoziciju za religioznost.

U bliskoj vezi sa ovakvim načinom osporavanja sekularizacije jeste i shvatanje tri ključne i neuklonjive *transistorijske konstante* ljudskog života: konstanta ljudske prirode koja traži zadovoljenje istinske i jedinstvene religijske potrebe, zatim konstante ljudske situacije uopšte, tj. izvesnih graničnih pitanja čovekove egzi-

stencije (smrti na prvom mestu) i egzistencijalnih problema,² s kojima pojedinac (ili društvena grupa) izlazi na kraj uz pomoć transcendentnog, i konstanta postojanja i funkcionisanja samog ljudskog društva koje svoj osnov, da bi opstalo, mora da traži van sebe, van političkog, zapravo u predpolitičkom, u apsolutnom i transcendentnom, pošto stalnim kritičkim odnosom prema sebi, stalnim preispitivanjem sebe i društva u kome živi ili postavljanjem svog središta, svog temelja u relativnom, izaziva svoju sopstvenu propast (Vrcan, 1997:68).

Sekularizacija se osporava i na ravni problema definisanja pojma religije. U zavisnosti od toga u kom se značenju pojam religije upotrebljava u iskustvenim istraživanjima religije, zavisice i zaključak o procesu sekularizacije. Tu je i model osporavanja koncepta sekularizacije preko njegove ideološke usmerenosti i preko onih karakterizacija koje insistiraju na njegovim fiktivnim, mitskim značenjima, prividnoj relevantnosti ili u najboljem slučaju u značenju jedne velike istorijske priče (Lukman). Pomenućemo još i model osporavanja sekularizacije preko ograničavanja delokruga iskustvene evidencije samo na tzv. konvencionalnu religioznost koja je stvarno podložna tom procesu, ali ne i tzv. nedoktrinarna religija, nevidljiva, difuzna, neinstitucionalizovana religija koja uopšte nije zahvaćena procesom sekularizacije. Odatle bitna razlika koju sekularisti ne prave, a treba je praviti između religije i religijskog, između konvencionalne, crkvene religioznosti i religioznosti uopšte (crkvenost je samo jedna forma religioznosti), između religije i svetovne religije. Sekularizacija je samo privid jer religioznost prebiva u još jasno neprepoznatljivim domenima, van javnog i politič-

² Daniel Bel (Bell), koji je u drugoj polovini sedamdesetih godina prošlog veka lansirao ideju o „povratku svetog“ te time započeo plodnu raspravu koja je potom usledila, dobar je primer shvatanja kulture i religije kao odgovora na egzistencijalnu ugroženost (*predicament*) ljudskog života. Prema njemu ni ljudska priroda niti ljudska istorija nisu polazna tačka za razumevanje kulture. Kultura je niz različitih, doslednih ili protivrečnih, teskobnih odgovora na suštinska pitanja čovekove egzistencije (smrt, obaveza, ljubav, tragedija...). Religija je u kontekstu navedenog shvatanja kulture niz koherentnih odgovora na suštinska egzistencijalna pitanja koja podrazumeva kodifikaciju tih odgovora, određenu obrednu formu koja obezbeđuje emocionalnu povezanost ljudi u okvirima institucionalizovane organizacije kao oblika ljudskog zajedništva u kome se opet obezbeđuje kontinuitet i trajnost pomenutih obreda (Bell, 1986:14–15).

kog jer „postoji obilje svetog, samo ga mi ne prepoznavamo jer nije zavijeno u versku odoru“ (Filip Hemond/Hamond).

Možda je sa najočiglednijom dokaznom snagom model osporavanja sekularizacije izravno na terenu iskustvene evidencije, dakle dokazima koje upotrebljava sama sekularistička paradigma i koji od sredine sedamdesetih, a posebno od osamdesetih, te za postkomunistička društva od kraja osamdesetih i tokom devedesetih, sve vidljivije pokazuju u raznim domenima religijskog i društvenog života revitalizaciju religije, i to ne samo „povratkom svetog“ i različitim vidovima tzv. postmoderne religioznosti, već i u njenim tradicionalnim, institucionalizovanim i čak konzervativnim oblicima. Ta vrsta argumentacije nadopunjena je i kvalitativnom analizom savremene socijalne i duhovne situacije modernih, posvetovljenih društava u kojima se nalazi onaj najširi okvir za duhovna kretanja koja idu u suprotnom smeru od utvrđene dominantnosti sekularizacionog procesa.

To su dakle tri momenta u Krešićevom istraživanju religije koja sam ja pre više od trideset godina definisao kao važna istraživačka područja za mene samog. Pokazalo se, ponajviše u temama sekularizacije/deseekularizacije i shvatanja čoveka kao *homo religiosus*, da su to teme koje i danas, sa svim mogućim previranjima u političkom i duhovom životu čoveka u međuvremenu, imaju svoju istraživačku relevantnost.

LITERATURA

- Bell, Daniel (1986) „Povratak svetog? Diskusija o budućnosti religije“, *Lica*, br. 7–10.
- Blagojević, Mirko (1992) „Transformacija objavljene religije – primer institucionalizacije hrišćanstva“, *Sociologija*, br. 2. str. 175–186.
- Blagojević, Mirko (2015) *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*, Beograd: Institut društvenih nauka.
- Đorđević, B. Dragoljub (1990) *O religiji i ateizmu*, Niš: Gradina – Beograd: Stručna knjiga.
- Habermas, Jirgen (2008) „Dijalektika sekularizacije“, *Nova srpska politička misao*, 29. april 2008., Beograd (<http://www.nspm.rs/granice-multi>

kulturalizma/dijalektika-sekularizacije.html, posećeno 23. decembra 2009).

Krešić, Andrija (1975) *Kraljevstvo božje i komunizam*, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret.

Vrcan, Srđan (1997) „Ateizam u suvremenim prilikama“, u *Iskušenja ateizma*, Niš: Gradina, JUNIR.

Šušnjić, Đuro (1982) *Cvetovi i tla*, Beograd: Mladost.