
Srđan
VRCAN

RELIGIJA I INTEGRACIJA
– NEUPITAN ILI UPITAN
ODNOS?

I.

Nema dvojbe da se razmatranje naznačene i zadane teme kao predmeta mogućeg budućeg istraživanja može razložito smjestiti unutar načelno različitih optika i analizirati iz različitih kutova. Pri tome svaka od tih optika ima dvostruko svojstvo: ne samo što u žarište razmatranja postavlja veoma različite aspekte teme o kojoj je riječ, nego još više samo neke strane teme i neke pojmove čini upitnim i osporivim, a druge strane i neke druge pojmove izričito ili prešutno tretira kao neosporive i bjelodano neupitne te, stoga, i kao nešto što je samo po sebi razumljivo. Dapače, svaka od tih optika po pravilu pokazuje se kao kontaminirana osobitim daltonizmom što znači da jednostavno neke zbiljski postojeće i za naznačenu tematiku moguće problematične sklopove uopće ne vidi ili ih ne vidi kao problematične. Stoga je plauzibilno upustiti se u neka prethodna razjašnjenja. I to, dakako, razjašnjenja koja će biti primarno sociologijske naravi i, kad je posrijedi religija, puno više sociologijsko-religijski usmjerena nego religijsko-sociologijski.

Prije svega, vrijedi uvodno istaknuti u kakve se opće smislene okvire smješta naznačena i zadana tema kao tema mogućeg istraživanja.

Naime, očito je da se opća tema, kako je naznačena i zadana kao predmet istraživanja, ne smješta ponajprije i ponajviše u smislene okvire čiste religiologije, pa i pobude koje je motiviraju nisu primarno religiologijske. Nisu, dakle, posrijedi razmatranja koja bi po svojem sadržaju bila središnje usmjerena na i zaokupljena isključivo čisto religijskim funkcijama religije, ili pak onim funkcijama koje religija sama izričito naglašava kao eminentno svoje. I to ovdje i sada. A to znači da bi u tom slučaju razmatranje naznačene teme bilo i moglo biti središnje zaokupljeno na primjer sljedećim nizom pitanja.

Na prvom mjestu to bi mogla biti pitanja vjerovanja u objavu u vremenu kad, doduše, više nije nemoderno vjerovati u Boga, ali kad ipak o vjerovanju u objavu ne

odlučuju ponajprije istinitost i autentičnost objave nego potreba orijentacije i oslanjanje na ono što je unaprijed dano kao čvrsto, ili kad renesansa objavljenih religija najradije i ponajviše počiva na društvenim povezanostima koje se predočuju kao nužne, a ne na izvornim porukama objave (Adorno, 1969.:22). Dapače, to su i vremena kad se, čini se, gotovo na službeno crkvenoj razini više očekuje od oživljavanja povijesnog pamćenja i ritualne predanosti (krštenja) nego od kredibiliteta žive riječi na jednoj strani i svjesnih i razložitih odluka zrelih pojedinaca na drugoj. I još više kada je očito da se danas inače i nerijetko i heteronomija izabire ponajprije iz razloga prekarnosti autonomije (Adorno, 1969.:23). A to znači, u uvjetima kad se za djelatnu religiju ponajprije nameće problem afirmacije istinitosti i autentičnosti objave same po sebi.

Na drugom mjestu, takva bi bila pitanja o ulozi religije u održavanju živima ključnih eshatologijskih nada, ufanja i očekivanja u uvjetima suvremenog svijeta ozbiljenjem kojih se prema religiji tek može zaokružiti i osmisлити ljudsko postojanje. I to ponajprije i ponajviše u sukobljavanju tih eshatologijskih nada, ufanja i očekivanja s izazovima koje upravo ovo vrijeme i ovaj prostor nameću eshatologijskom kao takvom. Očito je, naime, da su na djelu izazovi koji su različiti, ali i nedvojbeno realni. Ponajprije, nedvojbeno je na djelu erozija eshatologijskog kao takvog zbog procesa sekuralizacije, profanizacije i banalizacije života i onda kad se ovo posljednje zbiva u onom smislu u kojem Lipovetsky govori o suvremenoj smrti bogova. Naime, Lipovetsky ukazuje da je danas "dominantna tendencija na 'ravni' popravljivog; vremenito nadmašuje vjernost; površno ulaganje vjerničku mobilizaciju. Ukrncani smo u beskrajni proces desakralizacije i desupstancijalizacije smisla koji definira carstvo dovršene mode. Tako umiru bogovi: ne u nihilističkoj demoralizaciji Zapada i tjeskobi zbog ispražnjenih vrijednosti, nego u naglim smjenama smisla. Ne u europskom pomračenju nego u euforiji prolaznih ideja i akcija. Ne u pasivnom razčaranju nego u hiperanimaciji i prolaznom zanosu. Nema više razloga oplakivati 'smrt Boga'; njegov pogreb se događa u tehnikoloru i na ubrzanoj traci: daleko od toga da rađa volju za ništavilom, ono dovodi do kraja volju i uzbuđenje za Novim" (Lipovetsky, 1987.:286). Nadalje, u igri su izazovi i po tome što se osobito, kršćanski definirano, eshatologijsko sada sukobljava pod utjecajem mundijalizacije i globalizacije života na svojevrsnom manje-više otvorenom tržištu religijskih dobara i vrijednosti i s izazovima izrazite pluralizacije i djelatnih eshatologija s mogućim učincima takve pluralizacije o kojima je govorio P. Berger, kao i sa za eshatologijske nade i

očekivanja relevantnom individualizacijom odluka i izbora. Naime, “zašto netko treba prihvatiti jedno vjerovanje, a ne drugo, za to se danas svijesti ne nadaje nikakav drugi utemeljujući razlog nego jedino vlastita potreba koja ne zamčuje istinu” (Adorno, 1967.:25). Na posljepku, u igri su izazovi koji izvire iz moderne činjenice da se eshatologijsko kao takvo na neki način imanentizira i posvjetoavljuje te se premješta iz onostranog i zagrobnog u koje se malo vjeruje u ovozemaljsko, pa se i pojavljuje u svjetovnom ruhu koje onda stoji u odnosu kompeticije prema izvorno eshatologijskom.

Na trećem mjestu, nisu posrijedi očito ni razmatranja koja bi bila zaokupljena ponajprije i ponajviše pitanjima religijske organizacije koja raspolaže i upravlja istinom, i to na temelju posve osobitog i jedinstvenog ritualnog institucionalnog modela prema terminologiji Willaimea. A to znači modela sa sljedećim obilježjima: crkva – karizma funkcije – svećenik – sveta institucija opskrbljivana institucionalnom milošću – institucionalno učiteljstvo – institucija kao mjesto istine – biskup kao osoba jamstva – identifikacija organizacijske i ideološke moći. A to je očito model koji je u suvremenim prilikama izložen izazovima i izvana i iznutra, ponajviše prisutnošću drugih modela religijske organizacija. I to i osobitog protestantskog modela kao ideološkog institucionalnog modela i asocijativnog karizmatičkog modela svojstvenog sektama (Willaime, 1992.: 22-25). To isto tako nisu pitanja koja bi se središnje bavila problemom uloge tog modela u uvjetima rastuće individualizacije, detradicionalizacije te dekolektivizacije odluka (Voyè, Dobbelaere, 1994.; Hervieu-Léger, 1997.:136).

Na četvrtom mjestu, nisu posrijedi ni razmatranja koja bi bila središnje zaokupljena općim društvenim funkcijama religije. I to ponajprije onim funkcijama religije koje se tiču socijalnog kao takvog te se u osnovi smještaju u one opće segmente suvremenog društvenog područja koji su bjelodano pred-političke i ne-političke naravi. A to znači da je očito da po načinu kako je naznačena i zadana tema za moguće istraživanje nisu posrijedi razmatranja nekih opće-društvenih funkcija religije koje stoje s onu stranu politike i političkog u najširem smislu te riječi i koje bi, stoga, bile po svojoj prirodi politički neutralne. A to znači funkcije koje su na djelu i onda kad je ostvareno za moderno društvo karakteristično manje-više dosljedno otkopčavanje religije ne samo od države nego i od političkog društva uopće (Casanova, 1994.:29). I to ponajprije kad se ima razloga povjerovati, kako tvrdi Casanova, da “moderna funkcionalno izdiferencirana društva ne trebaju normativnu, društveno 'pozitivnu' integraciju onakve vrsti kakvu

je Durkheimova teorija pretpostavljala” (Casanova, 1994.: 26). Naime, u tom slučaju krucijalne naravi postaju pitanja o društvenoj funkciji religije ponajprije u znaku svojevrsne “soli i kvasca” koju daje i jedino ona može dati ljudskom životu ovdje i sada i pod najrazličitijim političkim porecima i s onu stranu svake konkretne politike te ponajprije svake državne politike. Očito je, naravno, da uloga religije ovdje i sada u terminima “soli i kvasca” stoji iznad konkretnih politika društvene integracije i njima se ne može podrediti i ponajmanje unaprijed identificirati. Na sličan način u ovom slučaju bi krucijalne naravi trebala biti pitanja o doprinosu konkretne religije ovdje i sada mogućoj afirmaciji ozbiljenja nove civilizacije ljubavi i mira za koju se pretpostavlja da stoji iznad svakog konkretno artikuliranog političkog područja i moguće integracije tog područja. Na to izravno upozorava tvrdnja Waltera Kaspera da se “kršćanstvo ne identificira ni s jednom kulturom ni s jednim političkim sustavom” (Kasper, 1995.:131). A to bi značilo da načelno stoji i s onu stranu svih mogućih sukoba civilizacija, ali i integracija na razini civilizacija o kojima danas govori S. Huntington (Huntington, 1993.).

Naprotiv, očito je da se ovdje naznačena i zadana razmatranja teme sadržajno smještaju u društveno područje politike i na to se područje nedvojbeno odnose. I to u područje veoma konkretne politike koja je usredotočena na državu i ima svojstva državne politike, ali i na političko društvo (odnosno ono što se naziva *polity*). U tom smislu očito je da su posrijedi razmatranja koja se u osnovi bave političkim funkcijama religije ili barem politički relevantnim funkcijama religije i koje na ovaj ili onaj način religiju i religijsko uopće promatraju kao političku činjenicu ili politički relevantnu činjenicu, odnosno kao činjenicu koja je locirana u jasno politički definirano društveno područje te se, stoga, i pitaju kakva je stvarna, moguća ili poželjna uloga religije u politici sa stajališta procesa društvene integracije kako ih upravo ta politika ovdje i sada navodno jednoznačno i jednodušno definira. To se, naime, očituje u činjenici da su svi ključni pojmovi – npr. sam pojam religije, pojam društvene integracije i pojam hrvatskog društva – koji su relevantni za naznačenu tematiku i koji definiraju smislenu obzorje razmatranja izravno politički definirani kao što su i izravno politički relevantni. I to u onom smislu u kojem se političko uvijek smješta u otvoreno životno obzorje u kojem je uvijek dana i mogućnost drukčijeg i koje je isto tako sporno i konfliktno te je po pravilu kontaminirano odnosima moći i vlasti i u kojem se, na posljepku, sporna pitanja nikad ne rješavaju samo snagom argumenata nego i argumentima snage, odnosno

moći. Stoga se razmatranja o ovako naznačenoj i zadanoj temi decidirano smještaju u sferu osobite političke sociologije religije o kojoj je govorio Guizzardi (Guizzardi, 1979.:133), a ne sociologije religije zamišljene i prakticirane ponajprije kao sociologije religije pojedinca ili vrijednosti. Naime, očito je da su ključni pojmovi izravno politički definirani te su, stoga, prijeporni, zagađeni ideološkim i interesnim konstelacijama i smješteni u društveno područje prožeto odnosima vlasti i moći.

Ovo je potrebno izričito naglasiti, jer se samo tako može izbjeći rizik klizanja od kritičkog i analitičkog diskursa u ideološki ili mitologizirajući diskurs. U prvom slučaju se ideološki politička narav tematike prikriva i zaođijeva u ruho nečega što se, premda je eminentno političko, predočuje kao ne-političko ili pred-političko, pa ga se tako društveno preparira i normalizira te se zamagljuje ili zaboravlja elementarna činjenica da su u politici uvijek na djelu interesne razlike i interesni sukobi, jer je uvijek dana mogućnost drukčijeg. A to znači da je, stoga, uvijek u igri moć i vlast. To, sa svoje strane, znači i da je posrijedi i integracija koja se jednostavno poima tako da se nadovezuje na ili nadopunjuje i zaokružuje integraciju koja se provodi tipičnim sredstvima vlasti, zanemarujući bitnu tenziju na koju ukazuje Weber (Gerth, 1958.:333-335), ističući da između politike i religije s univerzalnom etikom ljudskog bratstva uvijek postoji određena napetost. I to nužno jer je politika uvijek vezana za prisilu i nasilje. U drugom slučaju se to ne poriče, nego se na neki način tematika pročišćuje i čini se politički nevinom. Pri tome ideološko zagađenje postaje to značajnije po tome što se danas religija javlja kao politički legitimirajuća instancija prvog reda i, dapače, što religija po svojoj prirodi daje legitimitet osobite vrste, to jest numinozno utemeljen legitimitet. I još više kad postoji osnovana sumnja da se uz pomoć religije nastoje nadoknaditi one slabosti i ograničenosti političke integracije društva koje karakteriziraju današnju ili trenutačno dominirajuću politiku u nastojanju da se arbitrarnom, kontingentnom i partikularnom daju svojstva normalnog, nužnog i univerzalnog.

II.

Smještajući tako razmatranje naznačene i zadane teme u okvire političke sociologije religije, vrijedi ponajprije i ponajviše upozoriti barem na neke momente u naznačenoj tematici koji su očito upitne naravi i s kojima bi uvodno prije rasprave o samoj stvari trebalo na neki način teorijski i otvoreno izaći na kraj. To su momenti opće naravi koji

se tiču integracije. Razumije se, pri tome se nastoji pokazati da je društvena integracija upitna na mnogim razinama društvenog života uopće, od malih skupina do globalnog društva, i da njezina upitnost danas raste.

Prvi moment. Očito je da se sam pojam integracije prešutno postavlja kao čisto deskriptivan sociologijski pojam, sadržaj kojega je, stoga, određen na neupitan i neopporiv način te ima status nečega što je samo po sebi razumljivo. Taj pojam bi, stoga, trebao imati status čistog iskustvenog uopćavanja, što znači ponajprije biti bez ikakvih teorijskih dodataka ili vrijednosnih konotacija. Na sličan način, pojam integracije koji je relacijski pojam ponajčešće se na neupitan način uzima u pojmovnom paru s pojmom dezintegracije kao svojim antipodom. Dapače, i samo smisleno određenje integracije uvijek pretpostavlja neko izričito ili prešutno određenje dezintegracije i na to određenje se i samo projicira. Tako je zapravo svaki diskurs o integraciji ponajčešće i prikriven diskurs o dezintegraciji te je i razumljiv tek onda kad je projiciran na pozadinu koju tvori način kako se konkretno zamišlja i definira dezintegracija. Međutim, očito je da pojam integracije nije samo čisto deskriptivan pojam nego ima i svoju izričitu ili prešutnu vrijednosnu konotaciju koja se po pravilu podrazumijeva, ali se izričito ne eksplicira. To, naravno, znači da se integracija kao takva, bez pobližih određenja i posredovanja, predočuje izravno ili neizravno kao nešto što je samo po sebi dobro i zapravo ne može ne biti dobro. Jednom riječju, integracija se predočuje kao dobro po sebi.

Drugi moment. Implicitna vrijednosna konotacija integracije čini ne samo da se integracija kao takva ili integracija *tout court* bez pobližih određenja i konkretizacija predočuje i uzima kao vrijednost po sebi nego i da dobiva obilježja jednog pojma pokrivača (*blanket term*), odnosno omnibus pojma koji čini da se sve krave pokrivene tim terminom pokazuju kao podjednako crne ili podjednako bijele. A to, znači, čini da se zanemari činjenica da integracija u realnosti uvijek dolazi u različitim modalitetima i s različitim intenzitetom. Zapravo, dolazi u jednom kontinuumu integracije koji ide od niske do maksimalne. Stoga su pojedini kulturni antropolozi odavno uočili da postoje djelujuće kulture za koje je karakterističan manjak integracije isto tako kao i kulture s krajnjim stupnjevima integracije. Međutim, relevantne razlike nisu samo razlike u stupnju. Postoje i relevantne razlike koje su razlike u razini. U tom smislu odavna se već razlikuje kulturna integracija od društvene integracije. Durkheim razlikuje kulturnu integraciju ponajprije kao normativnu integraciju od funkcio-

nalne integracije. D. Lockwood ide korak dalje te razlikuje dva tipa integracije, inzistirajući na dosljednom razlikovanju između systemske integracije i društvene integracije. Naime, u jednom slučaju je posrijedi integracija u okviru sistema koja snaži i produbljuje sistemski poželjne povezanosti između različitih segmenata sistema i između različitih institucionalnih aranžmana. U drugom slučaju posrijedi je integracija koja se odnosi na društveni realitet u cijelosti, pa tako i na ono što je u određenom društvenom realitetu na djelu ali nije, pa čak i ne može biti sastavni dio vladajućeg sistema, jer ima svoju relativnu autonomiju te se na ovaj ili onaj način odupire sistemskoj integraciji. To razlikovanje je relevantno i onda kad se usvoji Habermasova načelna distinkcija između društvenog sistema i doživljajnog svijeta, odnosno životnog svijeta (*Erlebnisswelt*) ili pak distinkcija J. Casanove koji razlikuje u suvremenim prilikama državu, političko društvo i civilno društvo. Na posljetku, danas se govori i o komunikativnoj integraciji. Na jednoj manje teorijski razrađenoj razini to je razlikovanje koje se nerijetko pojavljuje kao razlikovanje između službenog društva i realnog društva. Nema potrebe opširnije dokazivati da integracija unutar tako različitih društvenih tvorbi i realiteta praktično znači veoma različite stvari. Stoga je upitno prepostaviti, na primjer, da postoji unaprijed zadana i zajamčena sukladnost i konvergencija između kulturne i društvene integracije kao i između systemske integracije i društvene integracije, ili pak između integracije u okviru države, integracije u okviru političkog društva i integracije u okviru civilnog društva ili pak normativne integracije i komunikativne integracije. Ta upitnost se, naravno, pojavljuje i kad je posrijedi integracijska uloga (bilo kao poželjna ili realna) religije. Naime, ni sa stajališta religije nije očito irelevantno je li posrijedi uloga u okviru kulturne integracije ili društvene integracije, ili u okviru systemske ili društvene integracije, u okviru integracije na razini države, na razini političkog društva ili na razini civilnog društva, ili pak u nešto drukčijoj varijanti u okviru komunikativnog monopola ili komunikativne slobode.

Na sličan način posve je upitno i shvaćanje integracije kao nekakvog bloka, to jest kao nečega što je ili dano ili ga uopće nema, zanemarujući činjenicu da je integracija po pravilu slojevita i stupnjevita i stoga se javlja s različitim intenzitetom. Dapače, može biti poželjna odnosno nepoželjna samo kad je dana u određenom stupnju.

Imajući ovo u vidu, moguće je načelno ponoviti i na temu o integraciji poznatu kritičku argumentaciju koju je svojedobno elaborirao Denis Wrong o socijalizaciji i po-

sebno o presocijaliziranom pojedincu. Očito je da se mora računati ne samo s manjkom nego i sa suviškom integracije, pa tako računati barem ponekad i ponegdje i sa suviškom integracije kao s pojavom s negativnim posljedicama koja npr. na razini društva ne povećava nego smanjuje sposobnosti društva, ponajprije da se razvija i napreduje, ali iznad svega da se prilagođuje promjenama u okruženju, pa i da preživi u sukobljavanju s uvijek novim izazovima. Osim toga, očito je da integracija lako dobiva jedan vrijednosni predznak kad je posrijedi ponajprije održanje i reprodukcija danog društvenog stanja i vladajuće konstelacije društvenih odnosa i institucionalnih aranžmana, a drugi predznak kad je posrijedi potreba kulturnih i društvenih inovacija i promjena. Na sličan način integracija dobiva jedan predznak kad se stavlja znak jednakosti između integracije i društvene stabilnosti i ravnoteže, a drugi kad se stabilnost i ravnoteža vezuju ponajprije uz autonomiju pojedinih dijelova društva i uz njihove međusobne odnose na temelju reciprociteta, a ne nadređenosti i podređenosti. Stoga diskurs o religiji u procesima integracije uvijek načelno traži i odgovor na pitanje o kakvoj je integraciji riječ. Nerazjašnjavaње tog pitanja vodi u rizik pada u čisto ideološki diskurs, jer onome što gotovo uvijek uključuje i mogućnost drukčijeg daje privid jedino mogućeg i jedino normalnog.

Treći moment. Pojmovni par integracija i dezintegracija se uzima kao izravno suprotstavljen te kao da su ti pojmovi definirani na međusobno isključiv način, pa se unaprijed pretpostavlja da je njihov odnos jasan, neupitan i sam po sebi razumljiv te je i njihova granica sasvim jasno povučena i nedvojbena. Stoga se načelno pretpostavlja da tamo gdje je integracija na djelu nema dezintegracije ili se pak dezintegracija radikalno suzbija, a tamo gdje je dezintegracija na djelu nema integracije ili je integracija nedostatna i u povlačenju. Dakako, takav se diskurs o integraciji i dezintegraciji zaboravlja pitati o mogućim dezintegracijskim učincima integracije, kao i obratno, o mogućim integracijskim učincima dezintegracije. Naime, nema potrebe opširnije dokazivati da postoje integracije i integracijski procesi koji sami po sebi proizvode i dezintegraciju, i na širem društvenom području u kojem djeluju isto tako kao u svojim vlastitim okvirima. Posebno kad se zna kako se ironija povijesti nerijetko poigrava i s integracijom te je na djelu premeće u njezinu izravnu suprotnost. Isto tako vrijedi i obratno: dezintegracija nerijetko ima i izrazito integracijske učinke. I to na dvostruk način: prvo, dezintegracija u određenom društvenom okviru i sa stajališta određenih ciljeva i svrha pokazuje se kao izravni preduvjet za

integraciju u drugom društvenom okviru i kao naličje integracije i, drugo, dezintegracija ima neposredne integracijske učinke, odnosno dezintegracija na razini manifestnog nerijetko ima integracijske učinke na razini latentnog. Tako na primjer dezintegracija u lokalnim ili regionalnim okvirima može imati integracijske učinke u nacionalnom okviru, ali i obratno, dezintegracija u nacionalnom okviru može imati integracijske učinke na nadnacionalnoj ili međunacionalnoj razini. Ali na sličan način integracija na nacionalnoj razini sama po sebi nerijetko znači dezintegraciju na regionalnoj ili lokalnoj razini, kao što integracija na nadnacionalnoj i međunarodnoj razini ima i može imati dezintegracijske učinke na nacionalnoj razini. Sličan složen i dijalektički odnos postoji između integracije i dezintegracije i između različitih područja društvenog života. Ne treba danas posebno dokazivati da, na primjer, određen tip političke ili ekonomske integracije može imati dezintegracijske učinke u području kulture, odnosno obiteljskog života i slično. Stoga diskurs o religiji u integracijskim procesima traži jasno i dosljedno određenje samog pojma integracije što pretpostavlja i jasno određenje onoga što se podrazumijeva u tom diskursu i kao dezintegracija. Razumije se, razjašnjenja ovog odnosa dobivaju posebnu važnost u situacijama kad se društveno i politički svjesno induciraju uvjerenja da je konkretno društvo tvrđava pod stalnom opsadom, tvrđava na granici svijeta civilizacije i svijeta barbarstva, te da je jedina alternativa *statusu quo* neizbježan pad u kaos, anarhiju, sveopću anomiju i patološka stanja.

Četvrti moment. Očito je da se sam pojmovni par integracija i dezintegracija mogu plauzibilno drukčije odrediti i staviti u neku drukčiju optiku. Pri tome se gubi vrijednosna konotacija koja se prešutno pripisuje i integraciji i dezintegraciji. Naime, tada se u tom odnosu ne suprotstavlja jednostavno integracija dezintegraciji i obrnuto, nego se u odnos stavljaju na primjer integracija i neintegracija, odnosno integracija i diferencijacija i specijalizacija. Naprotiv, u taj odnos ulaze međusobna povezanost, razlikovanje, specijalizacija, stvaranje osobitih segmenata, funkcionalna ovisnost, recipročnost itd.

Peti moment. Postoji jedan veoma značajan aspekt u svakom diskursu o integraciji uopće. Taj aspekt tvori odnos integracije i društvenih sukoba. Nerijetko se integracija u osnovi promatra kao ili se ponajprije reducira na ukupnost integrativnih mehanizama koji su dani i funkcioniraju tako da bi se bavili blokiranjem zbiljskih ili mogućih erupcija društvenih sukoba. Stoga se načelno svaki diskurs o integraciji koji zanemaruje sve ono što se odnosi

na društvene sukobe i moguću konfliktnu artikulaciju društvenog realiteta može smatrati nepotpunim ili pristranim. Još pristraniji je onaj diskurs o integraciji koji izričito ili prešutno operira s konsenzualnim modelom društva te vidi konsenzus i tamo gdje postoje sukobi i unutar kojeg modela po pravilu društveni sukobi i *a priori* i nužno dobivaju negativnu vrijednosnu konotaciju.

Šesti moment. Postoji očito neupitan diskurs koji zanemaruje realno moguće odnose između pojedinca i društvene integracije. I to ponajprije tako što se prešutno pretpostavlja da integracija pojedinca u određen društveni okvir sama po sebi ima pozitivan vrijednosni predznak, i sa stajališta društva i sa stajališta pojedinca. Pri tome se integriranom društvu *tout court* bez obzira na sve drugo pridaju pozitivna vrijednosna određenja, kao što se takvo određenje daje i integriranom pojedincu. Stoga se integrirano društvo ponajviše shvaća i kao društvo u koje su pojedinci maksimalno integrirani te ih tako društvo može uvijek aktivirati za svoje svrhe i potrebe uz najmanji utrošak energije i vremena, dok se istodobno učinci integracije pojedinca u društvo promatraju kao po pravilu po definiciji najpovoljniji za pojedinca, njegove određene potrebe, aspiracije i interese. Samosvojnost i autonomija pojedinca se tako reduciraju bilo na samo prividnu samosvojnost i autonomiju ili se pak predočuju kao *a priori* obilježene negativnim nabojem. I to i za društvo i za pojedinca. Čini se plauzibilnim ustvrditi da se u raspravi o religiji i integraciji ovdje i sada ovo ne može i ne smije pretpostaviti kao neupitno te tretirati kao nešto što je samo po sebi razumljivo. Poglavito kad je posrijedi religija za koju bi čovjek kao osoba, i to slobodna osoba, trebao imati ključno mjesto.

Stoga, diskurs o religiji i integraciji ovdje i sada ne može zaboraviti kritična pitanja koja su oдавно već postavljena. I to, prvo, u kakvom odnosu stoje integracija i identitet, odnosno integracija i različitosti; drugo, u kakvom odnosu stoje integracija i društveni sukobi i moguća konfliktna artikulacija društvene zbilje. I, treće, što je ključno važno i glasi: koja vrsta integracije s kakvim tipom sadržaja ima koju vrstu posljedica i to, naravno, uvijek i za koga?

Dakako, ovo je potrebno posebno naglasiti, imajući na umu činjenicu koju je Robertson istaknuo, to jest činjenicu da su religijske institucije u novije vrijeme postale političke legitimirajuće institucije prvog reda, a koja u potpunosti vrijedi za ovaj prostor (Robertson, 1989.). To u sebi sadrži veliki rizik po tome što legitimnost koju daju religijske institucije nije uobičajena i konvencionalna legitimnost nego legitimnost veoma osobite naravi, tj. numinoz-

na legitimnost. Stoga ona uključuje, na ovaj ili onaj način, i u ovoj ili onoj mjeri, referenciju na, po Bergerovoj terminologiji, *ens realissimum* koji kao *totaliter aliter* stoji s onu stranu svih kontingencija ljudskih značenja i ljudskog djelovanja (Berger, 1969.:32,87). To je isto tako naglasio P. Michel, upozoravajući da se Crkva, kako je poznato, razlikuje od svih drugih društvenih institucija po tome što se poziva na zadnje transcendentno i sveto pa, stoga, daje apsolutnu legitimnost (Michel, 1994.:136).

III.

Uvodno je već spomenuto da se ne samo pojam integracije ne može uzeti kao neupitan i sam po sebi razumljiv nego se isto tako ni pojam društva u integraciji u kojem bi religija trebala sudjelovati ne može unaprijed uzeti kao očito neupitan i sam po sebi razumljiv. To općenito vrijedi za pojam društva kao suvremenog društva s kojim se operira kao okvirom moguće i poželjne integracije u kojoj bi i religija trebala participirati. To, dakako, još izrazitije vrijedi za pojam hrvatskog društva. Naime, ako je upitno ono što se podrazumijeva kad se govori o suvremenom društvu – a to jest upitno i nije samo po sebi razumljivo – onda je još upitnije ono što se podrazumijeva kad se govori o integraciji hrvatskog društva ili o integraciji u hrvatsko društvo ovdje i sada.

Zadržao bih se ponajprije na naznakama mogućih relevantnih smislenih okvira.

Prisjetimo se, na prvom mjestu, razlika koje se pokazuju kad se integracija projicira na pozadinu u kojoj stoji neka globalna društvena cjelina, zamišljena kao zajednica (*Gemeinschaft*) ili pak pojmljena kao društvo (*Gesellschaft*) u F. Tönniesovom smislu, odnosno u kojoj stoje realne cjeline u kojima dominiraju društveni procesi pozajedničavanja (*Vergemeinschaftung*) ili pak cjeline u kojima dominiraju procesi podružtvljavanja (*Vergesellschaftung*) u Weberovu smislu, ali i, stoga, procesi u prvom slučaju uključivanja/isključivanja u kojima dominira isključivanje, a u drugom procesi uključivanja/isključivanja u kojima prevagu ima uključivanje. A to znači u prvom slučaju zajednica, utemeljena na supstancijalnim društvenim vezama, s njezinom primordijalno zadanom i nenegocijabilnom bitnom voljom (*Wesenswille*), pa, stoga, i s pripadnošću koja je primordijalne i esencijalističke naravi i po tendenciji totalne naravi te, dakle, sadrži i splet povezanosti, obveza i dužnosti koje se kao neosporive i nedodirljive pojedincima i skupinama nameću na nenegocijabilni i ne-diskurzivan način. U drugom slučaju društvo, utemeljeno na nesupstancijal-

nim vezama, s njegovom negocijabilnom i konstruiranom voljom neesencijalistički pojmljenom (*Kürwille* u Tönniesovom smislu) te s pripadnošću koja je uvjetna, relativna i promjenjiva i u kojem, stoga, načelno nema legitimnih povezanosti, obveza i dužnosti koje se ne bi temeljile na svjesnom i dobrovoljnom pristanku onih kojih se tiču.

Moglo bi se ustvrditi da su ta razlikovanja bila važna i na djelu u već dalekom svijetu F. Tönniesa ili M. Webera, ali su danas izgubila svoju relevantnost kad je riječ o integraciji ovdje i sada na kraju XX. stoljeća. Međutim, očito je da su ta razlikovanja živa i važna i danas i na razini teorije i na razini društvene prakse. Na razini teorije dosta se prisjetiti veoma aktualnih sporova između komunitarizma i liberalizma, a na razini društvene prakse diskursa o društvima u tranziciji u kojima su na djelu lako prepoznatljive političke strategije ponajviše u znaku pozajedničavanja (*Vergemeinschaftung*), ali i strategije ponajprije u znaku podružtvljavanja (*Vergesellschaftung*). Vrijedi se prisjetiti razlika između suvremenog komunitarizma i suvremenog liberalizma koje se tiču samih temelja globalnih društvenih cjelina. Naime, liberalizam polazi od pojedinca i njegovih pred-političkih prava na temelju kojih pojedinci tek mogu izaći iz “prirodnog” stanja i ući u društvo. Smatra se da je društvo u potpunosti njihovo djelo i u njemu nijedna pripadnost i povezanost nije unaprijed zadana na nedodirljiv i nenegocijabilan način i nije sama po sebi neuklonivo konstitutivna za pojedinca i skupinu. Istodobno u društvu postoje mreže asocijacija koje su dobrovoljne, ugovorne te proizilaze po pravilu iz volje aktera pa, stoga, nema obveza i dužnosti koje se unaprijed nameću na neosporiv način, i to bez pristanka onih kojih se tiču. Stoga nema za pojedince ni svrha ni dobra u odnosu u kojem bi oni bili samo građa ili sredstvo. Tako prava i dužnosti tvore samo pravedan okvir unutar kojeg slobodni i ravnopravni pojedinci i skupine slobodno biraju svoje vrijednosti i svoje svrhe sve dotle dok je to u skladu s podjednakom slobodom drugih (De Benoit, 1994.). Država se, stoga, načelno temelji na jednom *pactum unionis* koji se u načelu može osporiti, a ne nikad na nekom *pactum subiectionis* koji se ne može osporiti, rabeći terminologiju T. Hobbesa. Tako je država načelno neutralna u odnosu na svrhe i vrijednosti pojedinaca i skupina i ne pretendira na to da bolje od pojedinaca zna kakve su i kakve trebaju biti njihove svrhe i što je za njih dobro. Isto tako, država je neutralna i prema pluralizmu danih kulturnih sklopova i prema mogućem pluralizmu kulturno određenih načina života. Komunitarizam, naprotiv, ističe da liberalizam čini da nestanu zajednica i zajedništvo, a to su temeljni i nezamjenjivi elementi

ljudske opstojnosti uopće. Isto tako, liberalizam ne vidi i ne priznaje da je pojedinac uvijek ukorijenjen u određen društveno-povijesni okvir te da ga faktično konstituiraju vrijednosti i povezanosti koji nisu pa i ne mogu biti predmet njegova izbora te se ni ne mogu davati i uskraćivati po volji. Pri tome se nastojanja na etničkoj homogenosti, zajedništvu, čistoći, identitetu itd. drže temeljnim, posvuda postojećim i legitimnim činjenicama političkog života, isto tako krucijalnim kao što su nastojanja na materijalnim interesima ili na slobodi. Stoga i zaštita i promocija kolektivnih identiteta normalno uključuje mobilizaciju emocionalnih i izražajnih snaga zajednice koje imaju prednost u usporedbi s apstraktnim liberalnim idejama građanskih prava bez vlastite biti, jer i mišljenje i osjećanje u etničkim kategorijama nije ništa drugo nego rezultat izvorne privrženosti pojedinaca i skupina njihovoj vlastitoj prošlosti, kulturi i identitetu koji su trajne značajke ljudskog društvenog života (Walzer, 1992.:171). To isto naznačuje i Grant tvrdeći da “ono što ljudi traže od politike je nešto više od puke tolerancije njihovih osobnih preferencija (premda oni i to traže posve razumno). Ono što oni traže jest svojevrsna sloboda za svoje kulturne vrijednosti koja može proizaći samo od onih vrijednosti koje su priznate kao autoritativne, tj. u kontinuitetu su i priznate su od političkog poretka koji traži njihovo prihvaćanje. Taj kontinuitet je zapravo izvor poslušnosti i stoga građanskog mira”. Iz toga slijedi njegov zaključak: “Multikulturalna društva mogu savršeno preživjeti, čak su i zabavna dotle dok se glavno tkivo svake podređene kulture sastoji, a njezini članovi prihvaćaju da se sastoji od pukih kolektivnih izbora, ukusa i idiosinkrazija – ukratko od preferencija – kakve postoje i unutar jedne kulture. Međutim, kad su te razlike prožete vrijednostima, kad su postale koordinate osobnih identiteta i osobito njihove religije te iznad svega, kad se kao prave kulturne vrijednosti ne samo razlikuju nego su u stvarnom sukobu – tada se opći konsenzus nuždan za mirnu vladavinu teško može naći” (Grant, 1992.:24-24). Na poslijetku, posrijedi je i mogućnost koju je kao posve suvremenu činjenicu koja je navodno strukturalna i funkcionalna nužnost moderniteta naglasio Ernest Gellner. Naime, Gellner ističe da je osobitost razvijenog industrijskog modernog društva, ali i modularnog pojedinca najbolje primjerenog svijetu tog društva da govori i misli u idiomu *Gemeinschafta*, a živi i djeluje u zbilji *Gesellschafta*. Naime, po mišljenju Gellnera, moderan čovjek “treba politički zaštićeni *Gesellschaft* premda govori o njemu u idiomu spontano nastalog *Gemeinschafta*” (Gellner, 1994.:107). Dakako,

u ovom slučaju je nedvojbeno posrijedi najkласičniji primjer ideologije na djelu kao strukturalno iskrivljene svijesti.

Naravno, sve te veoma temeljite razlike se reproduciraju i na način kako se određuje niz pojmova koji su relevantni za svaki diskurs o integraciji, a koji nije u znaku neupitnosti i samorazumljivosti.

Prvo, one se odražavaju na način kako se određuje država koja, uz ostalo, pretendira na to da je demokratska. Naime, u jednom slučaju država nije neutralna u odnosu na kulturni pluralizam, nego je uvijek vezana uz posve jasno određen kulturni sklop i uz kulturno određen način života koji i štiti i promiče sredstvima vlasti. Stoga je temeljna značajka države da jedna dominantna skupina organizira javni život na takav način da država odražava njezinu osobitu povijest i njezinu osobitu kulturu. Stoga, država nije neutralna u pogledu prošlosti i kulture njezine konstitutivne skupine (Walzer, 1994.:10-11). U drugom slučaju, kako kritički naglašava A. Touraine, “kada se država definira kao izraz jednog kolektivnog, društvenog i kulturnog bića – Nacije, Naroda – ili još gore Boga ili načela za koje su ovaj Narod ili ova nacija i država privilegirani agenti s pozivom da ih brane, tada nema demokracije i kad ekonomski okviri dopuštaju da postoje neke javne slobode” (Touraine, 1993.:100). To isto naglašava D. Ungaro, tvrdeći da “demokracija zapadnog tipa ne može slijediti dobro na račun pravednosti. Kao funkcionalna procedura, demokratska politička formula sadrži samo sljedeća ograničenja u pogledu specifičnih vrijednosti. Ona mora poštivati ljudska prava (nema demokracije uz kršenje ljudskih prava). Ona mora osigurati pluralizam oblika kulturnog života uključen u politički poredak koji ona regulira. Demokracija koja to ne radi postaje totalitarizam, ali demokracija koja je nerazdvojno vezana samo uz jedan oblik kulturnog života premeće se u fundamentalistički integralizam” (Ungaro, 1993.:112).

Drugo, spomenute razlike održavaju se na način kako se definira kultura, što je posebno značajno u uvjetima kad se događa vidljiva politizacija kulture, što znači da se i kultura promatra kao moć te da kultura traži moć. Te razlike se mogu ilustrirati pozivajući se na suprotna stajališta dva suvremena sociologa E. Gellnera, na jednoj strani, i F. Ferrarottija na drugoj. Evo kako to radi Gellner: “Kultura više nije samo ukras, potvrda i legitimacija društvenog poretka koji se podupire i grubljim prisilama; kultura je sama nuždan zajednički medij, krvotok ili radije minimalna zajednička atmosfera, unutar koje samo članovi društva mogu disati, preživjeti i proizvoditi. Tako za dano društvo to mora biti ista kultura”. (Gellner, 1986.:37-38). Stoga se

drži da pravi pluralizam nije održiv u modernim društvima. Isto tako se smatra da moderna država kao nacionalna država nužno uspostavlja monopol nad legitimnom javnom kulturom, gotovo na isti način kao i nad sredstvima legitimnog nasilja, pa ponekad čak i izrazitije. Time se ponajprije negira mogućnost usporednog opstojanja tzv. visokih i snažnih kultura na javnoj razini unutar granica iste političke jedinice. Dakako, time se približuje rizik klizanja u svojevrsni totalitarizam, jer totalitarizam počinje tamo gdje se tvrdi da postoji stalna podudarnost objektivnog i subjektivnog. U drugom slučaju, to shvaćanje se kritički ocjenjuje kako to radi Ferrarotti tvrdeći: “Kulture se zamišljaju kao realnosti koje su zatvorene u sebe i samodostatne, imaju visok stupanj koherencije tako da ne trpe nikakve posudbe izvana kao izvorne 'cjeline koji nisu na prodaji' te, stoga, i kao kristalizirane realnosti uzajamno apsolutno nekomunikabilne, nepomirljive i ponajprije nesposobne za integraciju” (Ferrarotti, 1993.:187). Nasuprot tome, ističe se da su “kulture i njihove tradicije povijesni procesi koji se stvaraju i mijenjaju s vremenom i koje se u svojim stalnim i magmatskim tijekovima susreću, sudaraju i djelomice miješaju s drugim kulturama i drugim tradicijama, oblikujući one kulturne kotradicije ili miješane kulture koje su nam potrebne” (Ferrarotti, 1987.:124). Na posljetku, u tom smislenom okviru nameće se gotovo neizbježno pitanje o onome što jednu kulturu čini ne samo općusvojenom nego puno više distinktnom.

Treće, te se razlike odražavaju i na način kako se shvaćaju identiteti bilo kolektivni ili individualni. O tim razlikama govori, uz ostale i S. Benhabib kao o razlikama između esencijalizma i konstruktivizma u suvremenoj teoriji (Benhabib, 1996.:21). Naime, u jednom slučaju identiteti se poimaju kao jasno definirani, s preciznim i lako prepoznatljivim granicama. Nadalje, drži se da su identiteti isključivi, trajni i nepromjenjivi, neosporivi, nenegocijabilni, unaprijed zadani i u načelu totalni. Stoga, tako određeni identiteti pretpostavljaju i uključuju i velike naracije koje motiviraju ljude do točke da su ne samo spremni žrtvovati svoje živote nego i uništavati tuđe. Vrijedi se prisjetiti B. Andersona koji ukazuje da je golem broj ljudi dopustio u nedavnim ratovima biti uvjeren na žrtvovanje svojih života da postanu ubojice, jer nije sigurno da broj žrtava uvelike premašuje broj ubojica (Anderson, 1990.:130). U drugom slučaju identiteti su konstruirani u vremenu, nestabilni i promjenjivi, s nejasno određenim granicama, negocijabilni su i osporivi tako da se opisuju kao dinamičke realnosti koje daju i primaju doprinose od drugih identiteta te se s vremenom redefiniiraju i reformuliraju, i

to u komunikaciji s drugim kulturama i drugim socio-ekonomskim i povijesno-institucionalnim aranžmanima. Stoga se identiteti javljaju kao fluidni, višeslojeviti, višedimenzionalni i neisključivi.¹

Na spomenutoj podlozi se oblikuju i bitno različito definirane lojalnosti. U prvom slučaju posrijedi su jednoznačno određene lojalnosti koje pretendiraju na to da dolaze prije i stoje iznad i s onu stranu svih drugih mogućih lojalnosti, po pravilu su totalne i bezuvjetne naravi, na prijed su zadane na predreflektirani nediskurzivan način te nisu negocijabilne, pa zahtijevaju gotovo uvijek emocionalno pregrišanu privrženost i pothranjenu spremnost i na maksimalne žrtve. U drugom slučaju posrijedi su lojalnosti koje su uvjetne, relativne, oblikuju se na reflektiran i diskurzivan način, negocijabilne su te se mogu osporiti i osporavati, davati i uskraćivati ili opozvati. Ta dva tipa lojalnosti mogu se ilustrirati na primjeru dva različita načina shvaćanja patriotizma. I to ponajprije modernog shvaćanja koje pregnatno izražava moderna krilatica “U pravu ili krivu, moja zemlja” (*Right or wrong my country*) i antičkog grčkog shvaćanja izraženog stavom “Volim svoj grad poradi zakona koji u njemu vladaju”. Prvo shvaćanje je predpolitičko te se lojalnost nameće kao zadana. Stoga je lojalnost neosporiva i nenegocijabilna. U tom se slučaju kao ključno pitanje nameće pitanje: “Što je dobro za nas?” Drugo shvaćanje pretpostavlja kritičan i politički promišljen odnos građana prema državi u kojoj žive i na tom odnosu se temelji i njihova lojalnost državi. A ta je lojalnost izvorno uvjetne i ograničene naravi te se može slobodno davati i uskraćivati, odnosno opozvati već prema prilikama, zakonima i okolnostima što vladaju u državi. U ovom slučaju kao ključno pitanje se nameće pitanje “Što je dobro za sve?”.

To, dakako, tvori prvi smisleni okvir ili pozadinu na koju se mora projicirati moguće istraživanje uloge religije u integraciji društva ovdje i sada.

Na drugom mjestu, pitanje uloge religije u integraciji društva može se razložito projicirati i na drugi aktualni smisleni okvir te se može ispitati što taj kontekst znači za ulogu religije u integraciji društva. To je smisleni okvir u kojem barem za neka društva u tranziciji procesi etnicifikacije politike, politike identiteta i politizacija kulture postaju dominantni. I to na relativno trajan način. Naime, integracija društva u općem okviru etnicifikacije politike dobiva nedvojbeno posve osobite konotacije i ide posve osobitim putovima.

Neka mi bude dopušteno da se, slijedeći Offea, prisjetim temeljnih značajki etnicifikacije politike.

Etnicifikacija politike znači prvo “niz strategija individualnih i kolektivnih aktera koje su ukorijenjene u spoznajni i normativni odnošajni okvir po kojemu su etnički identiteti osoba i skupina njihova najvažnija kvaliteta koja se dobiva 'primordijalno', tj. rođenjem, te je nedostupan i nedohvatljiv za pripadnike drugih etničkih identiteta kao što je isključiv u odnosu na njih”, dok u unutarnjim odnosima ti identiteti funkcioniraju “kao izvor veza solidarnosti i društvene integracije” (Offe, 1994.:136). Stoga se ti identiteti drže trajnijim, važnijim i normativno relevantnijim od svih razlika koje opstoje među pojedincima, kao što se smatra da su “etničke kategorije imperativne naravi kao zadnji izvor smislenih društvenih odnosa, prava, obveza i solidarnosti” te “označuju najvažnije linije rascjepa u društvenom životu i funkcioniraju kao glavne poluge političke mobilizacije i kolektivnih akcija” (Offe, 1994.:137). Stoga u pogledu etničkog pripadanja nema ničeg negocijabilnog, ničeg što bi trebalo učiti nego sve samo treba otkriti ili ponovno probuditi.

Nadalje, etnicifikacija politike znači da se prava i socio-ekonomski status građana daje, uskraćuje ili oduzima prema etničkoj pripadnosti te državna politika kao i stranački sustav “promiču prosperitet jedne etničke zajednice čak i na račun unutarnjih ili vanjskih dijelova stanovništva kojima je uskraćeno etničko pripadanje” (Offe, 1994.:137).

Na posljepku, etnicifikacija politike mijenja narav političkih sukoba i na mikrodruštvenoj i na makrodruštvenoj razini u etničke sukobe koji su tipa “sve ili ništa” i “ili/ili” i koji politiku pretvaraju u igru nultim zbrojem.

Treći smisleni okvir na koji je kao na opću epohalnu pozadinu moguće projicirati pitanje o religiji i integraciji tvori kontekst razrađen u Huntingtonovu viđenju suvremenog svijeta i još više svijeta izravne sutrašnjice kao svijeta u kojem postaju dominantni veliki civilizacijski identiteti i na toj podlozi i mogući ključni sukobi kao sukobi između civilizacija. Pri tome ono što je izravno relevantno za naš mogući diskurs o religiji i integraciji leži u činjenici da se civilizacijski identiteti ponajprije oblikuju na temelju religijskih sadržaja i vrijednosti te ponajviše kao sadržaji koji su ne samo trajni i koji se ne mogu kompromitirati onako kako se mogu kompromitirati drugi nereligijski sadržaji nego imaju i izraziti divizivni naboj. Naime, Huntington, ističući razliku između ključnih pitanja koja su dominirala prijašnjim civilizacijskim ideološkim, političkim i klasnim raskrižjima, kad se kao ključno pitanje postavljalo pitanje “Na kojoj si strani u nizu ključnih gorućih pitanja današnjice?” i suvremenih civilizacijskih ra-

skrižja kad se kao ključno pitanje postavlja pitanje “Što si zapravo?”, upozorava da netko može relativno lako biti napola Francuz i napola Arapin ili napola liberal i napola socijaldemokrat dok je puno teže, ako ne i nemoguće, biti napola katolik i napola musliman. Stoga, prema mišljenju Huntingtona, kad je nestala ideološka podjela Europe, Europa se ponovno podijelila kulturno na zapadno kršćanstvo na jednoj strani, i na pravoslavno kršćanstvo i islam na drugoj, tako da je baršunasta zavjesa kulture kao najvažnija rastavnica u Europi zamijenila gvozdenu zavjesu ideologije. I to nije jednostavno postala linija razlikovanja, nego i linija silovitih sukoba (Huntington, 1993.).

Dakako, moguće je unaprijed obezvrijediti Huntingtonovu dijagnozu suvremene epohe kao osobni intelektualni hir. Međutim, ne treba zaboraviti da Huntington nije jedini koji javno zastupa ta ili njima sličan stajališta. Vrijedi spomenuti da se M. Torrelli pita: “Izašavši iz patriotskih ratova i onih uzrokovanih sukobom dvije mesijanske ideologije, ne ide li svijet tako da bude poplavljen novim vjerskim ratovima?” (Torrelli, 1992.:9). A. Heller govori o mogućnosti da “sukobi civilizacija budu jedna od mogućnosti sljedećeg stoljeća” (Heller, 1995.:21). Nisu bitno drukčije intonirana ni upozorenja A. Tourainea da je suvremeni svijet prožet sukobima koji su radikalniji od onih iz klasičnog industrijskog doba, jer su to sukobi kultura i identiteta (Touraine, 1992.:372) koji su, stoga, u osnovi nenegocijabilni i nisu jednostavno sukobi interesa koji su načelno negocijabilni. Stoga Touraine naglašava da danas sukobi ne suprotstavljaju samo društvene aktere nego kulture između kojih ne postoje moguća posredovanja, niti zajednička vjerovanja ni zajedničke prakse. Stoga su klasični društveni sukobi zamijenjeni potvrđivanjem apsolutnih razlika i totalnim odbacivanjem drugih. Zbog toga sukobi nisu bili nikad tako globalni do te mjere da je svijet prožet puno više pravim križarskim pohodima i borbom na život i smrt nego sukobima koji bi bili politički negocijabilni” (Touraine, 1992.:372). Ovdje se treba prisjetiti da je M. Weber, govoreći o mogućnosti da i u uvjetima modernog svijeta uskrsnu ponovno iz grobova stari bogovi, njihovo uskrsnuće nije povezivano uz pacifikaciju i spiritualizaciju ljudskog života, nego uz obnovu njihovih starih i vječnih sukoba i borbi u kojima ljudima ne ostaje ništa nego da se opredijele za jednu ili drugu stranu, ili kako to spominje J. Freund, da izaberu tko će za njih biti pod danim okolnostima Bog a tko Sotona (Freund, 1986.:60).

Razumije se, rasprava o religiji i integraciji sada i ovdje s izazovima koje nameće ovako definirana epohalna pozadina još je relevantnije kad se zna koliko je dugo u

ovom prostoru dominiralo uvjerenje o *antemurale christi-
nitatis*, pa i samorazumijevanje velikih religija kao religija
u ovom prostoru na granicama.

Četvrti smisleni kontekst na koji se može postaviti pi-
tanje uloge religije u integraciji društva jest kontekst koji je
P. Michel jasno naznačio u nekim svojim radovima o reli-
giji i tranziciji u kojima je istaknuo da se gotovo sva suvre-
mena društva mogu na neki način smatrati postkomuni-
stičkim jer se sva suočavaju s istim temeljnim pitanjem.
Naime, posrijedi su tendencije šire i trajnije društveno-ver-
tikalne naravi koje, uz ostalo, smjeraju na obnovu politike,
ali ne jednoznačno i ne samo u znaku potrebne relativiza-
cije politike i političkog uopće nego obrnuto i u znaku
ponovne afirmacije politike sa zadnjim apsolutizirajućim i
sakralizirajućim referencijama, čime se dovode u pitanje
kategorije pluralizma pa, stoga, i same demokracije.

Michel drži da je komunizam na neki način poništio
ili zakočio proces razčaranja modernog svijeta koji je M.
Weber prepoznao kao jednu od značajki modernog dru-
štva, i to tako što je religijski transcendentno, sveto i apso-
lutno premjestio iz sfere religije i religijskog u sferu politi-
ke. Time je *de facto* obnovio politiku s tzv. zadnjim referen-
tnim točkama transcendentne, svete i apsolutne naravi.
Međutim, nema dvojbe da krah komunizma nije jedno-
stavno rezultirao obnovom prije zakočenog ili usporenog
procesa razčaranja svijeta i dosljednog lociranja politike i
političkog u okvire razčaranog svijeta ili svijeta koji se do-
sljedno razčarava te, stoga, nije doveo posvuda do postup-
nog isparavanja politike s tzv. zadnjim referencijama nego
je obrnuto doveo i do određenog vala novog začaranja svi-
jeta i ponajprije lociranja politike i političkog u kontekst
svijeta koji se ponovno začarava te tako i do reafirmacije
politike i političkog sa zadnjim referencijama transcenden-
tne, svete i apsolutne naravi. Po svojem duhu u istom
smjeru idu i konstatacije o danas vidljivom trendu sakrali-
zacije nacionalnog, ali i nacionalizacije svetog (Poulat,
1987.:119). Pri tome bitna je novost u tome što ta dva
trenda idu sada ruku pod ruku s revitalizacijom konven-
cionalne religije tako da se uzajamno pojačavaju i dopu-
njuju dok se prije općenito vjerovalo da se sakralizacija na-
cionalnog i nacionalizacija svetog javljaju pretežito u uvje-
tima napredujuće sekularizacije, ponajprije kao zamjena ili
slabiji nadomjestak za uzmak religije. To se, međutim,
smješta u jedan širi interpretativni okvir. Prema jednom
takvom okviru, npr. prisutnom u kulturnom krugu suvre-
menog katoličanstva, krah komunizma samo je prirodni i
očekivani rezultat jednog dugotrajnijeg procesa razvoja
moderniteta koji je započeo s prosvjetiteljstvom i Francu-

skom revolucijom i završio s komunizmom. Stoga krah komunizma zapravo znači i konačan krah moderniteta i duha moderniteta. Oblikuje se diskurs koji hvali nadi-laznje propalog moderniteta, pripisujući njegove neuspje-he i dezorijentaciju udaljavanju od Boga (Kepel, 1991.). Tako se drži da je sve ono što se na Zapadu “dogodilo od prosvjetiteljskog *Settecenta* (ali u nekom obliku i od od-ređenih struja talijanske renesanse) u biti bilo 'pogrešan put'. Napuštanje jedine 'ispravne' tj. kršćanske perspektive od sekularnih ideologija koje su se smjenjivale jedna za drugom, objašnjavalo bi neprekinut niz nesreća moderni-teta i stoga današnju 'krizu” (Messori, 1989.:110). U tome se prepoznaje kraj povijesnog ciklusa moderniteta koji je bio inauguriran prosvjetiteljstvom u XVIII. stoljeću i kraj kojega je uzrokovan rastućim razmakom između ideala i vrijednosti moderniteta i sposobnosti da se ti ideali i vri-jednost ozbilje. Stoga ne začuđuje da se naglašava da je došlo do krupnog zaokreta koji se na pojavnoj razini oči-tuje u islamskom kulturnom krugu kao zaokret od prije dominantnih nastojanja na modernizaciji islama k sada dominantnim nastojanjima na islamizaciji moderne i mo-derniteta, a u katoličkom krugu od *aggiornamenta* do ree-vangelizacije Europe (Kepel, 1991.:14).

Na taj način, okvire mogućeg diskursa o religiji i inte-graciji tvorila bi složena ali proturječna dinamika danas djelatnih tendencija koje se mogu prepoznati ponajprije u društvima u tranziciji. I to, prvo, kao tendencija daljnjeg razčaranja svijeta (*Entzauberung*) i ponajviše odlučnog smje-štanja politike i političkog u kontekst razčaranog svijeta i svijeta koji se razčaruje te, stoga, i postupnog isparavanja politike koja još uvijek operira sa zadnjim referencijama transcendentne, svete i apsolutne naravi, ali, drugo, kao tendencija ponovnog začaranja svijeta (*Widerverzauberung*) i smještanja i reafirmacije politike u kontekstu svijeta koji se ponovno začarava te, stoga, i obnove i reafirmacije poli-tike koja nužno operira sa zadnjim referencijama transcendentne, svete i apsolutne naravi. Nema dvojbe, dakako, da moguća uloga religije u integracijskim procesima u ta dva bitno različita konteksta mora značiti različite stvari.

Peti smisljeni kontekst za moguću raspravu o religiji i integraciji društva mogao bi tvoriti problematični kon-tekst koji se nameće u okviru suvremenih rasprava o raz-voju koji, kako neki drže, po svojoj matrici ide u smjeru razvoja tzv. složenog društva. A to znači društva koje ka-rakteriziraju procesi duboke društvene diferencijacije i sve izrazitije specijalizacije, kao i prijelaz od hijerarhijske stra-tifikacije na funkcionalnu diferencijaciju. Stoga bi bilo na djelu društvo u kojem zapravo više nema ni baze ni nad-

gradnje, ni jednog centra, pa nema ni periferije, niti jednog jedinog aksijalnog determinirajućeg načela koje bi dominiralo svim pod-sistemima, svim institucionalnim segmentima i svim značajnim društvenim aranžmanima, te nema ni jednog nadsvođujućeg simboličkog i legitimirajućeg sklopa zajednički usvojenih ideja, vjerovanja i vrijednosti koji bi u krajnjoj liniji kontrolirao i usmjeravao gotovo sva područja društvenog života ili, drugim riječima rečeno, isparava središte i na simboličkoj razini. Na toj podlozi i društvena hijerarhija nužno gubi svoju sakralnost. A to znači da više nema podsistema koji bi bio u stanju vladati sveukupnim društvom, i to opskrbljen sakralnom simbolikom i snabdjeven nediferenciranim autoritetom nad svim drugim dijelovima društva. To je, dakako, društvo koje se sekularizira na razini sistema i funkcionira kao sekularizirano autoreferencijalno i autopoetsko društvo, što, međutim, ne znači da se to događa i na razini pojedinaca. Drugim riječima, religija gubi definitivno svoju prijašnju ulogu na razini države i političkog društva, ali ne nužno i na razini civilnog društva i svijeta svakidašnjice. Ostaje ipak, po Luhmannu, i određena šira funkcija religija ali u osnovi rezidualne naravi i u tim uvjetima. Naime, to je funkcija koja izvire iz temeljne činjenice da i složena društva operiraju unutar jednog paradoksalnog svijeta koji je određen neumitnošću kontingencije. I upravo religija je tu da bi rješavala taj temeljni problem paradoksalnog svijeta tako što ga na neki način deparadoksalizira. “Danas”, zaključuje Luhmann, “religija preživljava kao jedan funkcionalni podsistem društva koje je funkcionalno diferencirano. Ona je zadobila svoju priznatu autonomiju samo po cijeni priznavanja autonomije drugih podsistema, na primjer, sekularizacije. Ona predstavlja svijet unutar svijeta i društvo unutar društva” (Luhmann, 1996.). Dakako, temeljni problem paradoksalnog svijeta može biti “riješen” religijom i to tako što ga se pretvara u niz manjih problema.

Razložito se zapitati što bi sada, ako se ide u smjeru razvoja društva kao složenog društva, bila uloga religije u integraciji takvog društva?

To, naravno, znači da smjestiti razmatranja o ulozi religije na neupitan način u društveno integracijske procese ovdje i sada znači unaprijed ih smjestiti u smisleni okvir koji se i po svojim vrijednosnim konotacijama nameće kao navodno neupitan i razumljiv sam po sebi, dok je izrazito upitan i prijeoran. To još više i važnije što su danas ponegdje očito na djelu procesi društvene konstrukcije zbilje koje karakterizira jasna tendencija: na jednoj strani, tendencija konstruiranja vlastitog kolektiviteta kao posebnog i izabranog aktera s određenom povijesnom misijom, a na

drugoj strani konstruiranje drugih, uvijek izabраниh drugih, kao sotoniziranih aktera ili barbara.

IV.

Nije neupitan ni način s kakvom definicijom religije se operira kad se ulazi u raspravu o religiji i integraciji društva.

Samo bih ukratko, služeći se prednostima mišljenja u krajnostima, naznačio gotovo stenografski neke moguće tenzije koje su na djelu i koje su relevantne i za ovu raspravu.

Prva je tenzija koja se javlja u svezi s religijom svojstvena dobu razvijenog moderniteta, i to u pogledu njezine biti. Naime, Hervieu-Léger ističe dva ključna momenta koja određuju religiju danas: prvi je pamćenje i drugi je utopijski. To utopijsko bi se moglo sažeti u kršćanskoj dobroti, u njezinoj izvornoj univerzalnosti i nadređenosti svim konkretnim konvergencijama različitih okolnosti života. Između ta dva momenta nedvojbeno postoji svojevrsna tenzija. I ta tenzija je važna i kad je riječ o integraciji. Usudio bih se ustvrditi da u našem slučaju dominira prvi moment, to jest moment pamćenja ili sjećanja, i u okviru tog momenta najveću težinu dobiva pamćenje zla ili sjećanje na zlo, pri čemu se čini da pamćenje zla ili sjećanje na zlo ima puno manje katarzičnu funkciju, a puno više normalizirajuću funkciju.

Druga tenzija se tiče dominantnih tendencija u suvremenim društvima razvijene moderne. To su, dakako, tendencije individualizacije, detradicionalizacije i dekolektivizacije odlučivanja i, stoga, religija nerijetko poprima oblike religije *à la carte* u općem kontekstu tzv. *bricolagea*. Naime, ušli smo u razdoblje individualnih strategija, kako tvrdi J. Campiche. Dakako, tako se javlja i moguća revitalizacija religije, ali na veoma osobit način. Hervieu-Léger govori da “ono što je novo nije pak u onome što se sada javljaju vjernici koji 'uzimaju' ili 'ostavljaju' ovo ili ono iz službenih religijskih doktrina po sistemu samoposluge. Veoma je vjerojatno da su to oni uvijek radili.” Novost je u tome što oni traže sve otvorenije slobodu da idu svojim putovima izvan svakog odnosa na ortodoksiju bilo koje institucije”. Ona, stoga, zaključuje: “U perspektivi sekularizacije o kojoj smo govorili možemo zamisliti, ako ne čisti i jednostavan nestanak velikih religijskih institucija, a ono barem redukciju njihova utjecaja na sve ograničeniji prostor. Pad religijske prakse i kriza vokacija nedvojbeno svjedoče o tome da ova tendencija postoji. Međutim, ovaj gubitak utjecaja ne stoji u izravnom odnosu s gubitkom vje-

rovanja” (Hervieu-Léger, 1994.:2). Stoga se i revitalizacija religioznosti ne događa ponajprije i ponajviše ni u znaku afirmacije doktrinarne jednodušnosti ni u znaku re-agregacije oko religijske institucije, nego mimo nje. Tenzija se ovdje prepoznaje u tome što se revitalizacija religije u ovim prostorima sada događa upravo s obrnutim predznakom, i to u znaku naglašene doktrinarne jednodušnosti i u znaku naglašene re-agregacije oko religijskih institucija.

Treća tenzija je tenzija na religiju kao okosnicu nacionalnog bića i religijsku instituciju definiranu kao stručnjaka humanosti i promotora nove civilizacije ljubavi i mira.

Ovdje je na neki način samo izložena svojevrsna inventura pitanja na koja bi barem na načelnoj razini trebalo jasno i jednoznačno odgovoriti u sklopu priprema i razrade teorijskih okvira istraživanja o kojem je riječ.

¹ Za ilustraciju se navode kao klasični primjer prvog načina mišljenja formulacije M. Đurića: “Pravi i jedini način da osiguramo naš duhovni opstanak može biti, dakle, samo put prevladavanja postojećeg raskola srpskog naroda. U tom cilju moramo početi iz početka, moramo obrazovati sam narod u nacionalnom duhu. Moramo, naime, kultivirati svijest o tome da nacionalno spada u sferu najviše ljudske odgovornosti, da naciji dugujemo vjernost i privrženost posebne vrsti, da su nacionalna pripadnost i nacionalno osjećanje izvorna, primarna ljudska obilježja, da nacionalni interes i nacionalno dobro uživaju neprikosnovenu prednost i preimućstvo prije svih ostalih zemaljskih interesa i obzira. Upozoravajući pri tome da nacionalno nije nikakvo bezuslovno metafizičko načelo, nikakav apsolutni autoritet, nikakva vječna, nepromjenjiva kategorija već samo realna historijska uvjetovanost svekolikog ljudskog opstojanja, u najmanju ruku od XIX vijeka naovamo. Danas nam je svima nekako unaprijed jasno da bez nacionalnog identiteta nema pravog ljudskog lika, iako svi također znamo da ta veza nije tako čvrsta kao što je doskora bila”. (Đurić, 1994.: 117-118)

BILJEŠKA

- Adorno, T. (1969.) *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Anderson, B. (1990.) *Nacija zamišljena zajednica*. Zagreb: Školska knjiga.
- Benhabib, S. (1996.) 'Essentialism' vs. 'Constructivism' in *Contemporary Theory, Newsletter*. Wien: Institut für die Wissenschaften vom Menschen, 95.
- Berger, P. (1973.) *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Casanova, J. (1994.) Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost/Westvergleich, *Transit* 8:21-41.
- De Benoist, A. (1994.) Les communautariens américains, *Krisis* 16:2-29.
- Dobbelaere, K. (1994.) Tradizione, secolarizzazione e individualizzazione. Un riesame di dati e modelli, *Religioni e Società* 20(9):4-28.
- Đurić, M. (1994.) *Iskustvo razlike*. Beograd.

LITERATURA

- Ferrarotti, F. (1993.) *La tentazione dell'oblio*. Laterza: Roma-Bari.
- Freund, J. (1986.) Le Polytheisme chez Max Weber, *Archives de sciences sociales des religions* 31.
- Gellner, E. (1996.) *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*. London: Penguin Books.
- Gellner, E. (1986.) *Nations and Nationalism*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Gellner, E. (1991.) Nationalism and Politics in Eastern Europe, *The New Left Review* 189:127-133
- Gerth, H., Mill, C. W. (1958.) *From Max Weber, Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Grant, R. A. D. (1991.) Freedom for What?, in: Andersen, G. & Kaplan, M. (1991.) (eds.) *Morality and Religion in Liberal Democratic Societies*. New York: Paragon House.
- Guizzardi, G. (1979.) *La religione della crisi. Una analisi sociologica delle ipotesi sulla crisi della religione e una teoria sull scambio del prodotto religioso*. Milano: Comunita.
- Heller, A. (1995.) On the Origin of Conflicts in Yugoslavia, *TOD Newsletter*, 13.
- Hervieu-Léger, D. (1993.) Catholicisme: l'enjeu de la memoire, in: Cipriani, R. (1993.) (ed.) *Religions sans frontieres? Present and Future Trend of Migration, Culture and Communication*. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l'informazione e l'editoria.
- Hervieu-Léger, D. (1994.) Un entretien avec Daniele Hervieu-Léger, *Le Monde*, 10 Mai 1994.
- Hervieu-Léger, D. (1993.) *La religion pour memoire*. Paris: Cerf.
- Huntington, S. (1993.) The Clash of Civilizations, *Foreign Affairs*, Summer, 1993.
- Huntington, S. (1997.) *Sukob civilizacija*. Zagreb: Izvor.
- Lipovetsky, G. (1987.) *L'Empire de l' ephemere. La mode et son destin dans les societes modernes*. Paris: Gallimard.
- Kasper, W. (1995.) La Chiesa in dialogo con la modernità, *i Martedì* 19.
- Kepel, G. (1991.) *La rivincita di Dio*. Milano: Rizzoli.
- Luhmann, N. (1996.) Società, significato, religione sulla base dell'auto-referenzialita, *Testimonianze* 39:4-5.
- Messori, V. (1989.) Cattolici e mondo moderno, in: Jacobelli, J. (1989.) (ed.) *Crisi e fede*. Roma-Bari.
- Michel, P. (1993.) Pour une sociologie des itinéraires de sens: Une lecture politique du rapport entre croire et institution, *Archives de sciences sociales des religions* 82:223:238.
- Michel, P. (1994.) *Politique et religion. La grande mutation*. Paris: Albin Michel.
- Neuhaus, R. J. (1984.) *The Naked Public Square*. Grand Rapids: Erdmans.
- Offe, C. (1994.) *Der Tunnel am Ende des Lichts, Frankfurt*. New York: Campus.
- Poulat, E. L'Eglise est en train de devenir un monument historique, Un entreteïn avec Rober Serou, *Document Paris Match*.
- Poulat, E. (1987.) *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: du Cerf et Cujas.
- Poulat, E. (1994.) *L'ere postchretienne. Un Monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion.

- Robertson, R. (1989.) Globalization, Politics and Religion, in: Beckford, J., Luckmann, T. (1989.) (eds.) *The Changing Face of Religion*. London: Sage.
- Torrelli, M. (1992.) (ed.) *Religions et Guerres*. Nice: Mame.
- Touraine, A. (1992.) *Critique de la modernite*. Paris: Fayard.
- Ungaro, D. (1993.) Identità e differenza. Le radici sociali degli etnonazionalismi conflittuali, in: Martini, L. (1993.) (ed.) *Mare di guerra mare di pace: Il caso mediterraneo*. Firenze: Forum per i problemi della pace e della guerra.
- Voye, L. (1994.) Molteplice e identitario. Immagini contrastanti del cattolicesimo europeo, *Religioni e Società* 20(9):29-48.
- Walzer, M. (1994.) Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt, *Transit* 8.
- Willaime, J-P. (1992.) *La precarite protestante*. Geneve: Labor et Fides.
- Willaime, J-P. (1993.) La religion civile a la francaise et ses metamorphoses, *Social Compass* 40(4):571-580.