

SSN 1840-3859
No. 9 / 2016

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

SOCIOLOGIJA RELIGIJE HANSA MOLA: REFLEKSIJE O ODNOSU IDENTITETA I SVETOG

Tomislav TADIĆ

Scientific Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Rackog 1, 71 000 Sarajevo, BiH
E-mail: tomlslav.tadic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

U radu ekspliciram osnovne postulate *identitetske teorije religije* Hansa Mola fokusirajući se na odnos centralnih teorijskih koncepcija u okviru njegove sociologije religije – koncepcija zasnovanih na promatranju relacije između društvene produkcije struktura *identiteta* i *svetog*. Pokazujem da je za Hansa Mola religija shvatljiva i određiva iz perspektive “mehanizma sakralizacije identiteta” eksplicirajući partikularno svaki od njegovih konstitutivnih elemenata. U radu pozicioniram ulogu koju je Hans Mol zauzimao u debati o sekularizaciji šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća iz čega se daju naslutiti određeni zaključci koje je debata imala po pozniju “teorijsku logiku sociologije” (Jeffrey C. Alexander). Između ostaloga, u radu govorim i o autentičnim konsekvencama “identitetske teorije religije” koje se izražavaju u obliku sakralizacije bilo znanstvenog bilo političkog diskurza.

Ključne riječi: religija, identitet, mehanizam sakralizacije, građanske religije, političke religije, sekularizacijska debata

HANS MOL'S SOCIOLOGY OF RELIGION: REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE IDENTITY AND THE SACRED

The paper explicates Hans Mol's basic principles of identity theory of religion focusing on the relationship of the central theoretical concepts in the context of his sociology of religion – concept based on observing the relation between social production of the structure of the identity and the sacred. It is shown that religion for Hans Mola is understandable and determinable from the perspective of “mechanism of sacralization of the identity” specifying each of its constituent elements. The paper positions the role that Hans Mol took up on the debate about the secularization of the sixties and seventies from which certain conclusions can be made that the debate had the famous “theoretical logic of sociology” (Jeffrey C. Alexander). Among other things, the paper discusses also the authentic consequences of the “identity theory of religion” which are expressed in the form of sacralization of any scientific or political discourse. This paper is structured from introduction, three chapters and conclusion.

Key words: religion, identity, mechanism of sacralisation, civil religion, political religion, secularization debate

1.0 Uvod

Sociologija religije je u drugoj polovini dvadesetog stoljeća bila definirana onim što se u *kanonskoj* literaturi i akademskim sociološkim krugovima uobičajeno naziva “sekularizacijska debata”. Iako paradoksalno, sekularizacijska debata, koja je suštinski nagovještavala potiskivanje te slabljenje i općenito opadanje uticaja religija u okviru javne sfere utemeljila je i odredila sociologiju religije kao jednu od najstabilnijih socioloških disciplina. Dakako, diskusija o sekularizaciji imala je autonomnu trajektoriju za koju se može reći da je bila sve osim komforne i linearne. Sociolozi poput Petera L. Bergera koji su bili rodonačelnici i protagonisti sekularizacijske teze šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća, danas, skoro pet decenija kasnije, otvoreno i javno odustaju od svojih ranih teza i stavova koji su se ogledali u tome da živimo u izrazito sekularnom društvu u kome religija gotovo da ne postoji. Pred disciplinom su tako stajali “krupni” zadaci transformacije njenih osnovnih pojmova a koji su mogli biti jedino riješeni u okviru fabriciranja novih koncepata koji bi ispunili sadržaj discipline. To je značilo da se moraju redefinirati pojmovi na kojima sama disciplina počiva kao što su: religija, identitet, religijska organizacija, svećenstvo, crkva itd. s ciljem da se shvate i kontekstualiziraju iz perspektive *nove svijesti o vremenu* (Habermas).

Bilo kako bilo, druga polovina dvadesetog stoljeća za sociologiju religije ostala je više nego plodonosna a postavljene teze i teme u manjoj ili većoj mjeri i danas služe kao inspiracija religiozima, antropolozima, sociolozima itd. Doduše, treba napomenuti da Thomas Luckmann, Bergerov bliski saradnik iz perioda šezdesetih godina prošlog stoljeća, propitujući *antropološke uslove religije* konstatira u uticajnoj studiji *The Invisible Religion* da je, zapravo, savremena sociologija religije krajnje neinspirativna jer je reducirana na empirijsku disciplinu koja treba da eksplicira crkveno orijentiranu religioznost, tj. reducirana je na sociografiju crkve koja se u metodološkom smislu ne može izjednačiti s religijom. S toga je jasno da Luckmann pesimistički dijagnosticira stanje u disciplini kazujući da je “žalosno da je savremena sociologija religije u cjelosti propala da nastavi tradiciju klasične sociologije religije, te je na koncu poprimila karakter sociografije crkava” (Luckmann, 1967, 26). U tom smislu treba napomenuti da pod klasičnom sociologijom religije Luckmann najprije ima u vidu radove Durkheima i Webera u odnosu na koje, prema njegovom sudu, treba da se ravna i savremena sociologija religije.

Doista, Luckmannovo upozorenje urodilo je plodom te su se povijesno kristalizirali i kao klasično nasljeđe discipline profilirali uglavnom teorijski spisi. Ovaj prigovor, dakako, ne umanjuje vrijednost empirijskih radova ali pokazuje da su u većoj mjeri njihovi rezultati parcijalni i nepotpuni. S druge strane, teoretičari racionalnog izbora (Rodney Stark, Roger Finke, William Bainbridge i dr.) kritizirali su protagoniste sekularizacijske teze upravo iz perspektive prenaplaćavanja teorijskih radova te evidentnog nedostatka empirijskog materijala na kome bi teorijski rad bio utemeljen.

Doprinos u rekonfiguraciji discipline i novom podešavanju zadataka sociologije religije davali su i autori koji su u povijesnom smislu ostali na margini ali bez čijeg se doprinosa ne bi mogle formulirati određene ideje koje su za znanost ostale kanonske. Ovaj rad posvećen je jednom *nekanonskom* sociologu religije, autoru koji je svojim misaonim potencijalom stvorio tlo za jačanje temelja “sekularizacijske debate” i dao osobit doprinos stvaranju slike o stanju u disciplini u drugoj polovini dvadesetog stoljeća koje se danas može udžbenički reprezentirati.

Hans Mol je 1976 godine napisao studiju naziva *Identity and Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion* koja sintetizira doprinose i dostignuća sociologije religije iz perspektive diskusije o sekularizaciji shvatajući je na jedan posve nov i autentičan način a opet prateći trag i imajući u vidu referentne sociološke tendencije koje su se pojavile kao izraz vremena, od čega osobito možemo izdvojiti strukturalni funkcionalizam, društveni konstruktivizam, simbolički interakcionizam te socijalnu psihologiju. Hans Mol će ukazati da je studija *Identitet i Sveto* izraz višegodišnjeg bavljenja disciplinom te da na specifičan način uobličava njegove ideje i poglede o sociologiji religije koji u prvom redu trebaju da budu izraz reflektiranja o sekularizacijskoj debati. Također, treba imati u vidu, a što je autor poentirao u uvodnom izlaganju studije *Identitet i Sveto*, činjenicu da je iskustvo znanstvenog bavljenja religijom neodvojivo od subjektivnog, neposrednog te posve privativnog odnosa prema religiji. Ovaj stav, dakako, i Hans Mol to sasvim transparentno priznaje, biva oblikovan iskustvom emigracije iz Holandije na Novi Zeland pod uticajem nadolazećeg Drugog svjetskog rata te iskustvu zatočeništva u Gestapovom logoru u Holandiji. Većinu svoje akademske karijere te spisateljskog opusa Hans Mol ostvario je na Novom Zelandu, što mu je omogućilo da se u određenom stupnju bavi i etnografskim istraživanjima tamošnjih lokalnih totemskih religija. Ipak, studija *Identitet i Sveto* reprezentira jedno krajnje kompleksno teorijsko djelo u kojem se

vidi iskustvo zrelog autora te očigledna jasnost i neprikosnoveno poznavanje znanstveno krajnje kompleksne materije kao što je religija.

Moglo bi se, dakako, polemizirati o tome da li opširna studija *Identitet i Sveto: nacrt za novu društveno-znanstvenu teoriju religije* predstavlja sistematsko djelo baš kao što se u okviru klasične sociološke diskusije postavlja pitanje o sistematskom karakteru Weberove *Privrede i društva*. Međutim, ako sagledamo spisateljski i istraživački opus Molove sociologije religije, od čega treba ponovno istaknuti činjenicu da je veći broj svojih radova napisao na teritoriji Novog Zelanda, brzo ćemo uvidjeti da se u većini ostalih radova Mol bavi partikularnim oblicima lokalnih religijskih zajednica te da je studija *Identitet i Sveto* svojevrsan izuzetak, da kažemo čak i presedan, koja reprezentira teorijsko uobličavanje dosega discipline s ciljem ukazivanja na nekonzistentnost te irelevantnost kategorija kojima operira suvremena sociologija religije. Ovom problemu potpunije ćemo se vratiti u drugom poglavlju ovog rada. Ipak, navedimo značajnije bibliografske jedinice iz Hans Molovog spisateljskog opusa, a kako bi bilo posve jasno u kojem smislu se studija *Identitet i Sveto* tematski i metodološki razlikuje od ostatka njegovog rada. Godine 1966 Hans Mol objavljuje knjigu pod nazivom *Religion and race in New Zealand*, potom, *Religion in Australia: A Sociological Investigation* iz 1971 godine, zatim, “trilogija F&F” (Mol, 1985, 99) *The Fixed and Fickle: Religion and Identity in New Zealand* iz 1982, *The Firm and Formless: Religion and Identity in Aboriginal Australia* iz 1982, *Faith and Fragility: Religion and Identity in Canada*, te niz drugih studija koje sežu do međukulturalnih interpretacija religije od kojih je naznačajnija knjiga *Identity and Religion: International, Cross-cultural Approaches* iz 1978 godine.

Moguće je, dakle, već letimičnim pogledom ustanoviti da knjiga *Identitet i Sveto* sadržajno, tematski i metodološki nekorespondira ostalim kako ranijim tako i poznijim spisima ovog autora. U odnosu na sve njih možemo kazati da studija koja će biti u fokusu ovog rada predstavlja repozitorij misaonih refleksija o *teorijskoj* sociologiji religije a u čijoj je osnovi, prema Luckmannovom napatku, ukazivanje na kreativni potencijal klasične teorijske sociologije religije Maxa Webera i Emila Durkheima s ciljem redefiniranja, rekonpozicioniranja, dekonstruiranja, rekategoriziranja, “zombi kategorija” (U. Beck) standardne diskurzivne i konceptualne prakse sociologije religije.

U ovom kontekstu, sociologija religije Hansa Mola intervenira u supstantivno-funkcionalne pretpostavke religije pri čemu se termin

religija, prema autorovim riječima, treba interpretirati u veoma “širokom smislu kao sakralizacija identiteta” (Mol, 1976, 1) što je centralna teza Molove teorijske sociologije religije, o čemu ćemo ekstenzivno govoriti u narednom poglavlju ovog rada. U pogledu izlaganja definicije religije mogli bismo kazati da autor kreće iz jedne supstantivne definicije te da je, po uzoru na klasične sociologe religije, kasnije transformira u jednu funkcionalnu definiciju. Obrazac definiranja religije koji podrazumijeva “kretanje od supstantivne ka funkcionalnoj definiciji religije” (Berger, 1973) uviđa Peter L. Berger ukazujući da je on standard u kome se kreće svaka klasična sociologija religije s ciljem zadržavanja stava znanstvene objektivnosti. Dakako, moglo bi se još dodatno diskutirati o tipovima i vrstama definicija religije ali to pitanje iziskuje studiju za sebe, stoga, nama je samo važno ukazati na one karakteristike u definiranju koje su relevantne u okviru Molove sociologije religije.

2.0 Religija kao *sakralizacija identiteta*: opaske o karakteru discipline

Hans Mol u okviru svojih teorijskih pogleda na sociologiju religije iznešenih u studiji *Identitet i Sveto* sučeljava *metanarative* (J.F Lyotard) discipline (sakralno, identitet, religija, sekularno, moralno itd.) s ciljem ukazivanja na nedostatnost i neadekvatnost shvatanja istih u okviru trendovskih eksplikacija ovih fenomena razrađujući i konstruirajući jedan posve kontraverzan stav o karakteru ove znanosti a koji u historijsko-kontekstualnom smislu neodvojivo povezan s konceptom “civilne religije” Roberta N. Bellaha razrađenog u eseju iz 1967 godine *Civil Religion in America*. Na više mjesta Mol će ukazivati i poentirati do koje mjere je važan Bellahov koncept civilne religije te da se tzv. “revitalizacija religioznosti” ne može više tražiti u vizuri tradicionalne crkveno-orijentirane religioznosti nego u posve novom konstrukt koji se “oksimoronski može odrediti kao *sekularna religioznost*” (Gentile, 2006, 3). Ipak, prije nego pođemo analizirati osnovni koncept Molove sociologije religije, tj. koncept *sakralizacije identiteta* ukažimo na jedan naputak Roberta N. Bellaha o karakteru sociološkog istraživanja religije u okviru koga se može situirati i Molova teorijska pozicija. Bellah, dakle, konstatira:

“Sociolozi su u svojim poduhvatima uspostavili tri glavna tipa izučavanja religije. Izučavali su religiju kao centralni teorijski

problem u shvatanju društvenog djelovanja. Izučavali su odnos između religije i drugih sfera društvenog života kao što su ekonomija, politika i društvena klasa. Te naposljetku, izučavali su religijske uloge organizacije i pokrete. Ovaj članak se primarno tiče teorijskog izučavanja religije a sekundarno je okupiran shvatanjem veze između religije i društvene strukture”. (Bellah, 1991, 3)

Studija *Identitet i Sveto* tako se može promatrati na dva plana: prvo, ona reprezentira kritiku postojećeg stanja u sociologiji religije te, drugo, ona nudi jednu novu paradigmu za razumijevanje religije i religijskog u savremenom svijetu iz perspektive tumačenja *sekularizacije kao novog oblika sakralizacije*. Naravno, to je ono što bi se moglo odrediti kontraverznim u Molovoj hipotezi a što je direktno povezano s Bellahovom konceptom civilne religije. Dakako, Mol smatra da se ova rekonstrukcija treba odviti na frontu interdisciplinarnog (re)interpretiranja sociologije religije, te shvatanju dualnog i ambivalentnog karaktera predmeta njenog znanstvenog istraživanja. Osobito je važno imati u vidu dvostruku narav religije unutar koje se jasno razgraničavaju pitanja koja se odnose na tradicionalnu sociologiju religije te ona pitanja koja autonomno poprimaju smisao unutar Molove paradigme razumijevanja religije. Stoga Mol preporučuje da se *religija* u znanstvenoj interpretaciji diferencira i odredi na dva načina, a što bi se, prema njegovom naputku, trebalo razgraničiti i u spisateljskom maniru u okviru discipline, što bi rezultiralo bifurkacijom proisteklom iz shvatanja religije i religijskog kao kompleksnog simboličkog sistema (C. Geertz) koji operira s dva različita *univerzuma značenja* (T. Luckmann).

Tako sociolozi fonološki i grafološki trebaju razlikovati *religiju*₁ i *religiju*₂ kao tehničku i funkcionalnu diferencijaciju koja omogućava da se pojave svi ostali konstrukti u okviru discipline te kao razliku iz koje se mogu derivirati i sagledati sve nejasnoće u pogledu eksplikacijske logike fenomena koji neadekvatno precizno nazivamo *religija*. Sociologija religije bi tako, prema Hansu Molu, trebala biti podijeljena na *tradicionalnu sociologiju religije* koja bi u fokus svoje analize postavila pitanja kao što su: tradicionalne religijske organizacije, odnos tradicionalnih religijskih organizacija prema drugim društvenim sistemima, crkveno-orijentirana religioznost, korelacija između nacionalnog i religijskog, odnos ortopraksije i ortodoksije u okviru primordijalnih, “narodnih i univerzalnih” religija (Gustav Mensching), problem dijaloga između religija, problem odnosa religije i nasilja, simbolikom tradicio-

nalnih religija, korelacijom između privrednog i religijskog sistema itd. Sva pitanja tradicionalne sociologije religije, drugim riječima, trebaju se označiti kao *religija*₁ a s ciljem izbjegavanja nesporazuma u definiciji religije. Radi se, dakle, o religiji shvaćenoj u "ograničenom smislu u vidu posebne organizacije" (Mol, 1976, 59).

S druge strane treba govoriti o *religiji*₂, što podrazumijeva da se pojam religije "shvata u širokom smislu kao sakralizovanje identiteta" (Ibid, 59) što bi dalje značilo da se bilo koji aspekt ljudskog identiteta, bilo što sa čime smo u stanju da se identificiramo, kako individualno tako i kolektivno, sakralizira i uspostavlja kao jedna vrsta religijskog sistema. Ovo bi bila, principijelno promatrano, Molova osnovna hipoteza iz koje se nedvosmisleno vidi veza i sličnost s Bellahovim konceptom *civilne religije*. Diferencijaciju sličnu ovoj, ali u drugom kontekstu, u sociološkoj literaturi popularizirao će japansko-američki sociolog Joseph Mitsuo Kitagawa (Vukomanović, 2008, 67-85) smatrajući da postoje dvije sociologije religije od kojih je jedna derivirana iz religiozologije (*Religionswissenschaft*) a druga iz opće sociologije.

Međutim, prije nego što analiziramo odnos *religije, identiteta i svetog* prema Molu, ukažimo na još jednu metodološku instrukciju koja je od osobitog značaja za cjelinu njegove sociologije religije a koja će iz perspektive studije na koju se oslanjamo reprezentirati fokalno mjesto kritičkog pristupa strukturi njegovih ideja.

Naime, na samom početku Uvoda u *Identitet i Sveto* Mol konstatira:

"Ova knjiga je nacrt za opću, društveno-znanstvenu, teoriju religije. Ona je nacrt u smislu da je nepotpuna te da potrebuje daljnje dorađivanje. Ipak, opskrbljuje nas privremenom ali plauzibilnom koherencijom. Ona predstavlja pokušaj da se integriraju antropološki, historijski, psihološki i sociološki pristupi religiji uobličavajući ih u jednu konceptualnu shemu (...) Studija također pokazuje da su postojeće kategorije u sociologiji religije ili nekonzistentne (...) ili irelevantne za sistematski i opsežan pristup religijskim fenomenima (...) Ipak, konceptualna shema koja mijenja zastarjele kategorizacije kao što su sveto/profano, crkva/sekta ne treba biti precijenjena. Klasifikacija treba biti samo skela za generalizaciju." (Ibid, ix)

Dakle, Mol smatra da se znanstvena (re)interpretacija religije mora odvijati na tlu interdisciplinarnog pristupa ovom fenomenu, osobito

ako govorimo o onome što smo odredili kao *religija*₁ a iz čega na neki način proističe ono što će u godinama koje će uslijediti, jedan od najutjecajnijih antropologa religije, Talal Asad u studiji *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* nazvati transformacijom u pojmovima koja omogućava transformaciju u praksama (Asad, 2003, 25) jer se za Asada sekularno misli *i* kao epistemska kategorija a ne isključivo i samo kao politička doktrina. Hans Mol ostaje u cijelosti nedosljedan vlastitoj maksimi jer se u konačnici, čisto metodološki promatrano, *Identitet i Sveto* reducira ponajviše na tlo kritike strukturalnog funkcionalizma, simboličkog interakcionizma i socijalne psihologije te izgradnji vlastite teorijske konstelacije koja se očituje kao “sakralizacija identiteta” a koja je u krajnjoj liniji derivirana iz koncepta *civilne religije* metodološkim mehanizmima gore navedenih socioloških tradicija. Prigovor je, dakle, taj da teško da ima ikakvog traga ozbiljnijim antropološkim, historijskim ili čisto psihološkim uvidima a što se donekle može i opravdati tezom da se ipak radi o “nacrtu” te shodno tome jednom *nedovršenom projektu* (J. Habermas).

3.0 Mehanizam “sakralizacije identiteta”

Što, dakle, podrazumijeva ovaj osnovni stavak da je religija “sakralizacija identiteta?” Da bi se adekvatno eksplicirao ovaj konstrukt, prema autorovom shvatanju, najprije treba posebno elaborirati pojmovnu strukturu i logiku koncepta “identiteta” a potom obrazložiti pojam “sakralizacije”.

Potrebu za identitetom u sociologiji i antropologiji interpretiramo kao jednu od fundamentalnih i, evolucijski promatrano, najznačajnijih potreba ljudske vrste. Identitet je, drugim riječima formulirano, najpervazivnija struktura u historiji čovječanstva. Kroz kulturalnu i društvenu povijest diferencirale su se mnogovrsne odrednice u odnosu na koje se identitet može izgraditi. Hans Mol se iz perspektive svoje teorije zalaže za ono što se, prema njegovim riječima, naziva *teorija višestrukih identiteta* a koja polazi od činjenice da se ljudi simultano identificiraju s nizom različitih stvari koje u konačnici čine njihov *Weltanschauung*. Društveni evolucionizam, opskrbljen moćnim instrumentom društvene diferencijacije a znanstveno uobličen u okviru teorije sistema i teorije društvenog djelovanja (T. Parsons –M. Weber), te slika kontinuiteta koju baštini njegova tradicija, a što je adekvatno godinama kasnije primijetio

sociolog Anthony Giddens, zaslužan je za nastanak kompleksnih teorija identiteta od kojih se *tradicionalni religijski identitet* nameće i nudi kao samo jedna vrsta prisutna na tržištu identiteta koju potpuno legitimno možemo i da ne izaberemo. Hans Mol argumentira da je potpuno pogrešno shvatanje da primati u okviru svojih primordijalnih zajednica nisu imali izraženu potrebu za identitetom. Naprotiv, oni su se identificirali, ili da tako kažemo, svoj identitet su manifestirali u odnosu na *teritoriju* koju su naseljavali i plijen kojim su opskrbljivali potrebe zajednice. Teritorija je značila topos života i smrti i od svih vrijednosti ona je reprezentirala najvišu vrijednost.

U jednom drugom obliku, i nekim drugim povodom, mogli bismo kazati da se do danas nastavila i nasljedila ova kultura kolektivnog identificiranja s teritorijom s obzirom da se još uvijek najveći broj ratova vodi u odnosu na geopolitičku i, njoj vrlo blisku, nacionalnu infrastrukturu svijeta, jer je ova *nacija* pak nezamisliva bez “teritorije shvaćene kao domovine” (Smith, 1991, 14).

Pitanje *teritorije*, tj. pitanje pripadanja jednoj geografiji, za Hansa Mola, jeste pitanje iz koga općenito treba derivirati sociološki problem identiteta. Teritorija je, dakle, za primitivnog čovjeka predstavljala *Sveto* u najizvornijem smislu te riječi, *Sveto* u kategorijama kako ga je određivao Rudolf Otto kao ono pred kojim se javlja osjećaj izvornog straha, groze, jeze ali i istovremeno fascinacije i ushićenosti, kao *mysterium tremendum et fascinans* pred kojim je čovjek ništa više do obični smrtnik, da se poslužimo Eliadeovom karakterizacijom, tek puki “prah i pepeo”.

Pitanje identiteta u suvremenom kontekstu je, prema Hansu Molu, procesom diferencijacije dovedeno u stanje disperzije, fragmentacije, nestabilnosti, krhkosti te *fluidnosti* o čemu je šezdesetih godina u okviru svojih empirijskih istraživanja idejno pisao sociolog Kenneth Keniston¹ iz perspektive koncepta “obvezivanja” a danas, iz perspektive relativno bliske historije, glavni protagonist teze o *fluidnoj epohi moderne* te nestabilnim strukturama identiteta koje nastaju u krilu takve slike moderne jeste sociolog Zygmunt Bauman.

Baumanova konstatacija da je osnovni motiv savremene epohe čovječanstva “rastakanje svega čvrstoga” (Bauman, 2011, 11) plodonosna je optika iz koje se može sagledati Molova intencija i teza o *višestrukom*

¹ Vidi više u: Keniston, K. (1965): *The Uncommitted*. New York: Harcourt Brace & World, Inc.

identitetu, mada, a što je potpuno jasno, Molova nakana je daleko skromija od Baumanove “velike naracije” o epohi. Ipak, Bauman govori o “*rastakanju*” a ono što je *rastočeno i natopljeno* u isto vrijeme postaje i plodno tlo iz koga proističe repozitorij posve novih “partikula” ili “rezi-duuma” od kojih svaka i svaki ponaosob može predstavljati sredstvo i izvorište identifikacije pojedinca i kolektiva, što implicira nastanak “novih” formi identiteta. Stoga se individue i kolektivi mogu identificirati s nizom stvari, drugim riječima, postoje *simboličke lokacije identiteta* od kojih možemo izdvojiti niz neposrednih primjera, a mi navodimo autore autentične egzemplare: “celibat, seks, rat, ljepota, sveto, profano, znanost, nacionalizam, nevinost, alkohol, smirenost itd.” (Mol, 1976, 2). Ljudski individualni i kolektivni identiteti se stoga pojavljuju kao umnoženi, pluralni i raznovrsni. Sociolog Anthony D. Smith u studiji *National Identity* u nešto općenitijem smislu konstatirat će sličnu činjenicu da je “sopstvo kompozicionirano iz više identiteta i uloga – porodičnih, teritorijalnih, klasnih, religijskih, etničkih i rodnih” (Smith, 1991, 4).

Komplikacije nastaju onda kada se struktura identiteta pokuša narušiti i degradirati nekom izvanjskom intervencijom u obliku prisile ili prinude na način da se kristalizira sentiment koji se može izraziti u vidu *negativnog kulta* (Durkheim) kao zabrana koja se odnosi na iskustvo *dodira*. Drugim riječima, u identitet se *ne smije dirati* s obzirom da se on shvata kao determinantna historijska trajektorija ljudske vrste kako na *individualnom* tako i na *kolektivnom* planu.

Zbog čega je, shodno rečenome, Molu toliko važna uloga identiteta u izgradnji jedne sociologije religije? Zbog čega mu je identitet toliko važan da u jednom poznijem tekstu čitavu svoju teoriju naziva “identitetskom teorijom religije” (Mol, 1979). Zbog toga što nas ovakvo shvatanje identiteta dovodi do konstatacije da “sakralizacijski obrasci postoje i izvan religije” (Mol, 1976, 4) Ono sa čime se identificiramo, u Molovom teorijskom prostoru, funkcionira kao *sakralno* u *referencijskom smislu* te riječi. *Sakralno*, shvaćeno na ovakav način, uopšte ne mora biti orijentirano prema sferi tradicionalne, crkveno-orijentirane religioznosti. Drugim riječima, ako se suvremeno zapadno društvo identificira *sasekularizacijskim načelima* i svjetonazorima, to samo znači da se sakraliziraju novi obrasci relevantni za izgradnju životnog svijeta, tj. sakraliziraju se sekularne vrijednosti a što podrazumijeva da se s procesima sekularizacije, shvaćenim u konzervativnom smislu, procesi sakralizacije nisu obustavili, kako se to učestalo interpretira, nego su se intenzivirali ali u odnosu na nekonvencionalne, neortodoksne, netradicio-

nalne forme koje na planu simboličkog mogu funkcionirati kao *religijske forme*. Moguće je sakralizirati bilo koji identitet: celibat, naciju, ideologiju itd. Bilo koji *Weltanschauung* može postati izvoršte *Svetog* i sam funkcionirati kao *Svet*. Stoga je proces *sekularizacije*, potpuno paradoksalno, proces *sakralizacije*.

Proces transformacije plana *sekularnog* u plan *sakralnog* može se okarakterizirati onim što Andrew McGreeley prema Molovom shvatanju naziva “sakralizirajućom tendencijom” a koja je povijesno prisutna kao iskonska struktura inkorporirana u bit ljudskog habitusa. To znači da se čovjek u bilo kojoj vremensko-prostornoj distancijaciji (Giddens, 1996) nastoji izraziti jedinstvenim iskustvom *Svetog* nesvodivim na druge tipove ljudskog iskustva a u čemu se vidi plauzabilnost Ottove teze da je *Sveto* kategorija *a priori* u kojoj se religijsko iskustvo očituje kao stvarnost *sui generis*. Tako, ukoliko interpretiramo *sakralno* kao epistemološku kategoriju imanentnu ljudskom subjektivitetu iz perspektive sekularnih obrazaca životnog svijeta i tražimo odgovore na pitanje o njegovom esencijalnom statusu u suvremenom dobu možemo ustanoviti da ne postoji nešto kao “čovjek bez religije”, “prazno sekularno stvorenje”, već da je posrijedi transformacija, u klasičnom strukturalističkom smislu, jednog plana sistema značenja u drugi plan sistema značenja, transformacija u kojoj se ontološki plan *sekularnog* prevodi i transformira u plan *sakralnog*; sekularno počinje da funkcionira kao surogat za hijerofanijsko i teofanijsko u tradicionalnom smislu tih pojmova. Evo kako ovo pitanje sagledava fenomenologija religije Mircea Eliadea, a koji je Hansu Molu osobito važan kada argumentira svoju osnovnu tezu:

“Savremeni čovjek je proizvod procesa desakralizacije (...) Zbog toga je, kako smo već rekli, nereligiozni čovjek u čistom stanju dosta rijedak. Čak i u najviše desakralizovanim modernim društvima, mnogi ‘nereligiozni’ ponašaju se još uvijek religiozno’ (...) Profani čovjek proizlazi iz homo religiosus (...) Čisto racionalan čovjek jest apstrakcija; njega nikada ne susrećemo u stvarnosti!” (Eliade, 2002, 124 -127)

Čovjek suvremene epohe, dakle, svoju religioznost izražava *sakralizirajućom tendencijom* (McGreley) orijentiranoj ka *sekularnom* prostoru koji podrazumijeva pluralnost identitetskih partikula od kojih svaka može postati i zauzeti funkciju *Svetog*. Drugim riječima, sekularni obrasci imaju logičku potencijalnost da postanu sakralni obrasci.

Međutim, treba se pozabaviti pitanjem u kojem smislu Mol shvata pojam “*mehanizma*” sakralizacije identiteta, tj. zbog čega je uopće *sakralizacija identiteta* nezamisliva kategorija bez funkcije kojom nas opskrbljuje pojam “*mehanizma*”? Pojam *mehanizam* ovdje podrazumijeva postojanje izvjesnog broja komponenti koje uzajamno djeluju s ciljem proizvodnje određenih struktura koje uslovljavaju postojanje i produkciju određene cjeline. Ovo bi se moglo doslovno interpretirati analogijom s mehaničkim ručnim satom, koji podrazumijeva postojanje određenog broja vrlo složenih komponenti, od kojih se očekuje da u savršenom redu funkcioniraju kompatibilno jedna u odnosu na drugu te da s manjim ili većim, ali dozvoljenim odstupanjem prikazuju tačno vrijeme kao nedvosmisleni produkt. Konstrukt *mehanizma* nam u konačnici omogućava da sekularne obrasce prevodimo u sakralne obrasce, tj. on je taj koji nam obezbjeđuje, kako smo ranije rekli, postojanje sakralnih struktura i izvan tradicionalnog religijskog diskurza.

Koje su to, dakle, komponente “*mehanizma*” sakralizacije identiteta, šta je to što ga u suštinskom smislu tvori? Hans Mol nam navodi četiri elementa neophodna da bi se sakralizirao određeni identitet i u skladu s tim određena zbilja ispunila *sakralnim kontinuumom*. Naime, radi se o elementima: “1) Objektivizacije, 2) Obvezivanja, 3) Rituala i 4) Mita” (Mol, 1976, 15). *Objektivizacija* implicira postojanje određenog objekta koji može da se dovede u stanje poretka, koji može da se ekstrapolira te funkcionira “kao da nije ranjiv i podložan kontingenciji” (Ibid, 15). *Objektivizacija* bi se mogla, prema našoj interpretaciji, shvatiti kao nukleus sakralizacije, ona je ono što se sakralizira i što će u budućnosti da funkcionira kao izvorište sakralnog. *Objektivizacija* je *condition sine qua non* mehanizma sakralizacije. *Mehanizam obvezivanja* podrazumijeva samo “žarište identiteta; činjenicu da se obvezujemo i za što se obvezujemo” (Ibidem.) *Mehanizam obvezivanja* podrazumijeva svojevrsan nexus između subjekta koji sakralizuje i usvaja sakralizirane obrasce te objekta koji se sakralizira i funkcionira kao izvorište svetog preuzimajući na sebe dodijeljenu *ulogu svetog*. *Mehanizam rituala* funkcionira po strukturalno funkcionalističkom principu “održavanja obrasca” strukture obezbjeđujući njenu pervazivnost uzajamnim ceremonijalnim ponašanjem u čijem je fokusu sakralizirani objekt.

Ritual pretpostavlja “ponavljajuće artikulirano djelovanje koje sprečava da se objekt sakralizacije izgubi iz vida” (Ibidem). Ritualno ponašanje bi se moglo okarakterizirati, u sociološkom smislu promatrano, kao najznačajnije ponašanje jer podrazumijeva djelovanje grupe i upravo

kroz to zajedničko djelovanje održavanje njene strukture. Mehanizam *mita* omogućava komplementarno te simultano postojanje svih prethodnih elemenata mehanizma sakralizacije identiteta jer bez zajedničke mitske slike svijeta (mitovi o zajedničkom *simboličkom* porijeklu i povijesti, zajedničkom *simboličkom* pripadanju, zajedničkom *simboličkom* propadanju, zajedničkoj *simboličkoj* budućnosti itd.) nema zajednice vjernika čija je krajnja bit da legitimira *sveto kao sveto*, da evidentno potvrdi da nešto funkcionira kao sveto.

4.0 Granice “identitetske” teorije religije u suvremenom društvenom kontekstu

U tekstu *The Identity Model of Religion* Mol konkretizira u kojim se to elementima, tada još uvijek nova “identitetska teorija religije”, razlikuje od ostalih socioloških pristupa ovom problemu:

“Identitetska teorija je teorija koja povezuje religiju s identitetom s ciljem da obezbjedi sveobuhvatan referentni okvir za veliku koncentraciju podataka o religiji u društvenim znanostima. Terminu ‘identitet’ je data prednost u odnosu na ostale pojmove kao što su: značenje, integracija, interpretacija zbilje, poredak, sigurnost i slično. Termin konotira ‘istovjetnost’, ‘cjelovitost’, ‘granicu’ i ‘strukturu’. Ovi pojmovi su ključni za razumijevanje funkcije religije kako za pojedinca tako i za grupe bilo u primitivnim ili modernim društvima.” (Mol, 1979, 12)

Doista, kada se promišlja o identitetu u društveno-znanstvenoj perspektivi onda se uviđa da se većina problema s kojima se osobito sociolozi religije sučeljavaju (pogotovo u međukulturalnim istraživanjima) javlja u odnosu na nepotpuno razumijevanje termina identiteta onako kako je on ekskluzivno interpretiran u historiji sociologije. Pokazali smo da je za Hansa Mola razumijevanje identiteta ključ za razumijevanje religije te da je ono omogućeno posredstvom mehanizma sakralizacije. Stoga, gotovo da možemo govoriti o postojanju triangulacije: identitet, četverodimenzionalni mehanizam sakralizacije te religija kao forma u koju se mogu internalizirati identitetske partikule a iz čega će proisteći trostupnjevito razumijevanje društvene zbilje (pojedinaac, grupa, društvo, te njihove mnogovrsne derivacije) od koga svaka i svaki ponaosob može funkcionirati kao potencijalni sakralizirajući obrazac.

U ovom smislu se može postaviti pitanje: šta su granice identitetske teorije religije, koje su limitacije suvremene epohe čovječanstva usred postojanja gotovo neograničenog broja “sakralizirajućih potencija”? Kako opravdati postojanje velikog broja “surogatnih religija” (Santiago, 2012, 6), da li identitetska teorija religije može pomoći da razumijemo proturječnosti suvremenog doba u kojima se kao vodeći termini koriste sintagme poput “građanske religije”, “nacionalizam kao religija”, “političke religije”, “javne religije”, “sekularne religije” itd. Iz ovoga se implicira da tzv. historijske/tradicionalne religije gube na značaju i da njihovo mjesto uspostavom “sekularnog ustava” u modernoj epohi zauzimaju nove forme religijskog koje sakraliziraju bilo koju navedenu ideološku strukturu. Da li se može kazati da su za Mola šovinizam, nacionalizam, fundamentalizmi raznog tipa granice identitetske teorije religije?

U kojoj mjeri se, dakle, iz ove perspektive može bolje sagledati i shvatiti Bergerov projekt “desekularizacije svijeta” (Berger, 1999) ili Eliadeov stav o svetom kao strukturi te suvremenom čovjeku koji, s obzirom da sveto potrebuje kao egzistencijal, sakralizira profano.

Identitetski model religije, za Mola, trebao je da predstavlja svojevrsnu revoluciju u načinu na koji sociolozi razmišljaju i promišljaju o religiji u suvremenom društvenom kontekstu te je trebao da funkcionira kao model koji će rasvijetliti na koji način religija u raznovrsnim strukturalijskim potencijalitetima “prodire u društveni svijet” (Durkheim, 1999, 10). S obzirom da je pitanje identiteta, shvaćeno u antropološkom smislu, supstancijalno pitanje ljudske vrste gotovo da je potpuno (samo)razumljivo da su granice identitetskog modela religije zasnovane na transformativnom procesu između “zdravog” i “sintetičkog” identiteta o kome je govorio Erik Erikson. Ranije navedeni trijadni odnos, gledano principijelno, može u isto vrijeme, a što je paradoks, da funkcionira kao faktor socio-kulturalne *integracije* i kao faktor socio-kulturalne *dezintegracije* a što se očituje u konsekvencama koje sakralizirani identitet ima po realne društvene odnose.

Nas ovdje, dakle, zanimaju komponente tzv “sintetičkog identiteta” čije razumijevanje, i to treba imati u vidu, Mol izravno preuzima od Eriksena a koji se određuju kao:

“kolektivni identiteti koji poprimaju patogena obilježja i podrazumijevaju radikalno identificiranje s nacijom, kulturom, religijom a što vodi ka fundamentalizmima i ekstremizmima” (Mol, 1976, 57)

Da bi se moglo u cijelosti razumjeti kakve to društvene prakse proističu iz “sintetičkih identiteta”, treba sagledati dvije dimenzije “društvene teorije identiteta” (Ibid, 56) koje reprezentiraju dva najopćenitija pola konfiguracije razumijevanja identiteta u klasičnoj, odnosno, konvencionalnoj socijalnoj psihologiji a koji se ogledaju u binarnim opozicijama kolektivno/lično; javno/privatno; “mentalno/tjelesno” (C. H. Cooley) iz čega mogu proisteći latentni obrasci oblikovanja društvene zbilje a koji se u vokabularu sociologije religije mogu izraziti diferencijom ortodoksija/heterodoksija.

Za nas, s obzirom da se fokusiramo na patogene, tj. “sintetičke” transformacije “društvene teorije identiteta”, osobito u obzir dolaze dvije činjenice prisutne u suvremenom svijetu koje predstavljaju ekskluzivnu opasnost onda kada se sakraliziraju. Radi se, dakako, o *političkom i znanstvenom* diskurzu kao sferama osobito podložnim sakralizaciji te gotovo pa školskom primjeru iz koga se mogu odrediti granice “identitetske teorije religije” iz perspektive onog što smo definirali kao “sintetički identiteti”. U principu gledano svaki identitet u jednom trenutku može da se transformira iz “zdravog” u “sintetički” identitet. Postoji niz metodoloških instrumenata kojim bismo mogli argumentirati takvu tezu bilo da kao sociolozi promatramo pojedinca, društvenu grupu ili čitave kolektive. Ipak, imamo li u vidu jednu filozofski shvaćenu skicu povijesti, jasno je da posebnu fiksaciju treba usmjeriti prema kolektivnim, tj. društvenim identitetima s obzirom da je upravo cjeloukupna povijest manje ili više povijest “sintetičkih identiteta” (radikalnih nacionalizama, šovinizama, totalitarizama i drugih barbarizama).

Prema Molovom shvaćanju novovjekovlje je bila epoha u kojoj je Kantov “kopernikasnski obrat” značio i obrat u formativnoj transformaciji fenomenološkog iskustva religije, tj. transformaciji formi religijskog iskustva na način da se transcendencija preobražava iz nedokučivog, nemislivog apstraktnog principa grupiranog oko koncepta božanstva, u potpuno mislivi, logičko konzistentni poredak koji je komplementaran i sukladan svim kriterijumima ljudske racionalnosti. Posrijedi je, dakle, bila puka transformacija jednog korpusa značenja sakralnog u drugi korpus značenja sakralnog. Priroda, u krajnjoj konsekvenci, postaje bog dok dogmatski, historijski, crkveni Bog odlazi iz ljudskog povijesnog iskustva. Kao sakralni počinju da funkcioniraju racionalni zakoni prirode, koji se, posve paradoksalno, na kraju, ispostavljaju jednako iracionalni kao i dogmatski teološki principi. Drugim riječima, znanstveni diskurz počinje da se obogotvoruje i funkcionira kao izvorište *Svetog*. U striktnom

smislu, radilo se o “transformaciji teološkog determinizma u znanstveni determinizam” (Mol, 1976, 121).

Novovjekovna sakralizacija znanstvenog diskurza praćena je sakralizacijom za sociologiju daleko inetresantnijeg fenomena –*fenomena politike*. Sakralizacija fenomena politike stvorila je historijski prostor za pojavu tzv. “političkih religija” a u nešto izoštrenijem vokabularu “konzervativnog revolucionara” Carla Schmitta mogli bismo reći i pojavu “političkih teologija”. Mi ćemo se zadržati na terminu “političke religije” pri čemu se pod istim misli na selektivnu sakralizaciju izvjesnih političkih doktrina i ideologija koje se u istorijskom smislu pojavljuju kao vrlo zatvorene grupacije usmjerene prema nametanju svog *Weltanschauung-a* bez obzira na konsekvence a s ciljem uspostave političke dominacije, pri tome imajući u vidu neraskidivu vezu između političkog djelovanja i društvene moći, što proističe iz Weberovog shvaćanja ovih termina.

Sakralizacija političkih ideologija i doktrina rezultira u pojavi osobito opasne vrste “sintetičkih identiteta” upravo iz činjenice da takvi identiteti, da bi sami sebe legitimirali, pretpostavljaju Scmittovsku figuru “neprijatelja” kao nužnu za uspostavu i održavanje društvenog stanja, što se historijski instalira po principu etničkog čišćenja, agresije, aneksije, koncentracionih logora itd. Političke religije su tako povijesno imale funkciju da u društvenom poretku obezbijede da: 1) “političko funkcionira kao omniprezentno” (de Wilde, 2006, 190), kao ono što je prisutno u svakom aspektu društvene strukture i u cijelosti nezamjenjivo, od industrije i realne politike do kulture i umjetnosti, te da 2) omoguće da “suveren može stvoriti političku zajednicu samo tako što će identificirati neprijatelje te izmiriti svoje građane isključujući druge”. (ibid, 192)

Hans Mol prepoznaje najmanje tri problema kada su u pitanju političke religije: njihova legitimacija, njihovo održanje i njihov sadržaj. Ako političke religije funkcioniraju na načelu apoteoze ili deifikacije političkih sistema te ako su od Machiavellija i Rousseaua one shvaćene kao izvor *političke integracije* društvene zajednice, da li se mogu pronaći neki aspekti koji bi narušili naizgled jedan tako stabilan momenat za uspostavu društvene kontrole kao što je to slučaj s političkim religijama? Mol konstatira dvije činjenice po pitanju ovog problema, prva činjenica je da se može desiti “da dođe do parcijalne sakralizacije te da se iz toga dođe do funkcionalnog zastajanja” (Mol, 1976, 120), što nas vodi do druge činjenice koja se ogleda u vršenju tzv. “nomičke funkcije religije” (Berger, 1973) a to je da nas “unutarnja sakralizacija političkih podsistema ne može vrlo jednostavno i elegantno opskrbiti situacijama kada do

izražaja dolazi naš krhki identitet: tjeskoba, smrt, nepravda itd.” (Ibid)

Iz ovoga proističe stav da *političkim religijama* izmiče da vrše tzv. “upotpunjavajuću funkciju” koja se očituje u tome da su religije u stanju integrirati i legitimirati onaj ostatak, reziduum, koji neminovno postoji u životu svakog čovjeka pred kojim se očituje stvarna krhkost i nesavršenost ljudskog bića, a koja do izražaja dolazi u situacijama gubitka voljenih osoba, preživljavanja dubokih trauma, ili iskazano sintagmom Karla Jaspersa, susreta s “graničnim situacijama” u odnosu na koje se svijet pojavljuje kao šok, trauma, ruptura, praznina itd. a religija kao simbolički sistem koji je u stanju i takve situacije dovesti u poredak, opskrbiti ih smislom i ublažiti do izvjesne mjere iskustvo same traume. Bronislaw Malinowski je, recimo za primjer, upravo u ovoj nomičko-simboličkoj funkciji religije vidio suštinu pogrebnih obreda kao katarzičnih obreda. Političke religije, za Hansa Mola, tako bivaju ograničene pojedinačnim ljudskim sudbinama te njihovim zapletima i raspletima. Ipak, na društvenom i privrednom planu njihov uticaj je izuzetno važan, jak i gotovo nezaobilazan u konstelaciji suvremenih kompleksnih društava.

5.0 Zaključak

Sociologija religije Hansa Mola svojevrsna je nekonvencionalna tendencija za razumijevanje religije u njenoj znanstvenoj perspektivi pozicionirana u središte, vjerovatno najatraktivnijeg pitanja među sociolozima religije, pitanja o sekularizaciji. Za razliku od *mainstream* teorija sekularizacije šezdesetih i sedamdesetih godina XX. Stoljeća Hans Molova teorija sekularizacije može nam poslužiti kao svojevrsni regulativni instrument za sagledavnje stvarnih dometa kako samih procesa sekularizacije tako i teorija nastalih u okviru sociologije a u odnosu na sekularizaciju kao dominantnu temu. Historija sociologije religije je pokazala da je diskusija o sekularizaciji principijelno pitanje, a za Malcoma Hamiltona, shvatanje sekularizacije stvar je same definicije i interpretacije religije *po sebi* (Hamilton, 2003). Po čemu je to, dakle, Molova teorija religije “nekonvencionalna” a opet toliko važna?

Hans Mol polazi od hipoteze:

1. Da je religija “sakralizacija identiteta” te da u središtu ove hipoteze stoji ideja o “višestrukim identitetima” iz čega proističe da fonološki i grafološki treba razlikovati religiju₁ i religiju₂

(tradicionalne religijske organizacije u odnosu na ono što se pojavljuje kao rezultat teze o “sakralizaciji identiteta”: bilo koja identitetska partikula koja može da funkcionira kao izvorište Svetog.)

2. “Sakralizacija identiteta” treba se shvatiti kao mehanizam koji ima svoje četiri komponente: objektifikaciju, obvezivanje, ritual i mit.
3. “Sakralizacija identiteta” posredstvom svojih mehanizama omogućava sakralizaciju sekularnih sfera životnog svijeta što raspravu približava idejama “nacionalizma kao autentične religije modernizma” te konceptu “građanskih” i “političkih” religija. Ovo nas dovodi do diferenciranja između onoga što mi hipotetički možemo da nazovemo biodinamičkim identitetom čemu su suprotstavljeni “sintetički” kolektivni identiteti E. Eriksena.
4. Hans Molova teorija religije čvrsto je vezana za pretpostavku o postojanju surogatnih oblika tradicionalnih religija čemu će se na nivou ideje žustro suprotstaviti autori poput Talala Asada, Davida Martina, Williama T. Cavanaugha smatrajući da je religija u cjelosti nesvodiva na bilo koje slično joj iskustvo ali ne negirajući činjenicu da postoje iskustva koja u svojim praksama religiju idealno imitiraju i simuliraju.
5. U širem kontekstu sociologija religije Hansa Mola treba se pozicionirati u raspravu o sekularizaciji te sagledati iz perspektive atmosfere stvaranja jedne “teorije sekularizacije” aktivno vođene šezdesetih i sedamdestih godina XX. stoljeća.

Konsekvence “identitetske teorije religije” u krajnjoj liniji mogu se interpretirati s obzirom na ono što će José Casanova (1994) nazvati modelom “deprivatizacije religije” u modernom svijetu a što se očituje u onome što on naziva varijantom američkog društvenog modela, koji se ogleda u opadanju crkveno orijentirane religioznosti te jačanju denominacijskih religijskih organizacija te općenito individualne religioznosti koja želi da vrši jaku intervenciju u javnu sferu granajući se kroz sve njene konstituirajuće elemente. Radi se, dakle, o potrebi da se sakraliziraju sekularni obrasci koji iz perspektive posljedica svoga djelovanja jednako žele da preoblikuju javnu sferu kao što to čine i tradicionalne religijske organizacije te sve one strukture koje imaju izražen sakralizirajući potencijalitet. Naravno, treba imati u vidu da je

ovdje posrijedi upotreba Casanovine teze o “deprivatizaciji religije” na nešto promijenjen način od njenog izvornog oblika.

Za Mola, tako, “identitetska teorija religije” pomiruje dva obrasca koja će Habermas kasnije shvatiti kao nužne preduslove za izgradnju potpune teorije o društvu: životni svijet, s jedne strane, te svijet društvenih sistema, s druge strane. Hans Mol, dakle, pokazuje na koji način sakralni obrasci operiraju kako na individualnom, tako i na grupnom te društvenom planu.

U konačnici treba konstatirati da se, sociološki promatrano, karakter razumijevanja religija, polazeći od onoga što one jesu u svom tradicionalnom obliku te krećući se ka svojim surogatnim formama, u XX i XXI st. radikalno transformirao. Transformirani karakter religioznosti iziskuje i transformaciju u znanstvenoj metodologiji kojom pokušavamo obuhvatiti složene socijalno ontološke, epistemološke te socio-antropološke granulacije koje tvore tako divergentan pojam kao što je *religija*. Bitnost teorijskih intervencija Hansa Mola, s gledišta historije sociologije, leži upravo u prepoznavanju rekonstruirajućeg obrasca u okviru discipline koja treba sintetički i politetički da shvati fenomen koji istražuje. Upravo ova crta, u izvjesnom smislu, može se smatrati temeljnom osobitošću te konkretnim doprinosom sociologiji religije kao jednoj od tendencija čiji je cilj znanstvena eksplikacija i analitičko-kritička rekonstrukcija onoga što obuhvatamo terminom religija.

BIBLIOGRAFIJA

1. Asad, T. (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
2. Berger. L. P. (1973): *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Univesity Books.
3. Bellah. N. R. (1991): *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley, Los Angeles, London: Univesity of California Press.
4. Bauman, Zygmunt, (2011): *Tekuća modernost (Liquid Modernity)*. Zagreb: Naklada Pelago.
5. Casanova, José (1994): *Public Religions in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
6. de Wilde, M. ‘Violence in the State of Exception: Reflections on Theologico-Political motifs in Benjamin and Schmitt’. U:

- H. de Vries i L. E. Sullivan (eds.) (2006): *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
7. Durkheim, E. (1999): *Pravila sociološkog metoda (Rules of Sociological Method)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
 8. Eliade, M. (2002): *Sveto i Profano (The Sacred and the Profane)*. Zagreb: AGM.
 9. Gentile, E. (2006): *Politics as Religion*. Princeton: Princeton University Press.
 10. Giddens, A. (1991): *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
 11. Mol, H. (1976): *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*. New York: The Free Press.
 12. Mol, H. 'New Perspectives From Cross-Cultural Studies'. U: E. Philip Hammond (ed.) (1985): *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
 13. Mol, H. 'The Identity Model of Religion: How it Compares with Nine Other Theories of Religion and How it Might Apply to Japan'. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, 6/1-2 11-38.
 14. Luckmann, T. (1967): *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. MacMillan Publishing Company.
 15. Hamilton, M. (2003): *Sociologija religije (Sociology of Religion)*. Beograd: Cilio.
 16. Smith, A. D. (1991): *National Identity*. Reno, Las Vegas: University of Nevada Press.
 17. Santiago, J. 'Secularisation and Nationalism: A Critical Review'. *Social Compass*, 2012, 59 (I) 3-20.
 18. Vukomanović, M. 'Šta je religija i kako je proučavati?' *Istočnik*, 2008/66, 67-85.