

---

**ROBERT BELAH**

---

# **RELIGIJA I DRUŠTVENA NAUKA**

---

U ovom ogledu govorio bih o religijskim implikacijama društvene nauke. Dvoznačnost rečenog nije slučajna: društvena nauka, bez sumnje, ima određenih implikacija po religiju, ali ni sama nije lišena nekih religijskih implikacija, odnosno strana. Počeo bih time da je odnos između religije i društvene nauke složen i, nekoliko, organski. Ovakvo polazište se svesno protivstavlja jednom obliku sekularizma, onom shvatanju po kome je odnos između nauke i religije čisto mehanički te više jedne, automatski, znači manje druge, a uspon nauke u modernom svetu, logično, prati stalno slabljenje religije. Ovo sekularno stanovište nije čak ni obična empirijska generalizacija: naprotiv, ono je deo teorije modernog društva koju bi gotovo mogli nazvati mitom jer njena je funkcija stvaranja emocionalno koherentne slike stvarnosti. U tom smislu ona je religijska a ne naučna. Reč je o teoriji ili mitu Prosvećenosti po kojem je nauka lučonoša pred čijim će svetlom religija i druge mračne stvari, jednostavno, iščeznuti. Ovde bih, međutim, hteo da ispričam priču o jednoj drugoj teoriji koja, i sama, nije bez mit-skih dimenzija, koja je, takođe, čedo društvene nauke, ali koja ljudski duh shvata drugačije: u njenim okvirima, religija ima svoje mesto u novopojmljenom jedinstvu ljudske svesti.

Shvatanje sekularizacije i odnosa religije i nauke svojstveno Prosvećenosti razumljivo je tek kao reakcija na jednu posve određenu religijsku tradiciju, takvu čije su sazajne pretenzije velike, a naglasak joj je na ortodoksnom verovanju. Da je Prosvećenost kojim čudom rodjena recimo u zenbudističkoj kulturi, ishod bi umnogome bio drugačiji jer Zen nikada nije određivao vreme postanja sveta, ni dokazivao faktičku istinitost i jedne svete knjige, niti je ikada sebi pripisivao moć da čini čuda. Hrišćanska vera XVIII i XIX veka nosila je, pak,

---

golemi teret mnogih kognitivnih iskaza o prirodi i istoriji, a njih je kritička nauka mogla ili opovrgnuti ili oglasiti neverovatnim. Bilo ih je mnogo koji su, čak i u XVIII veku, govorili o »opravdanosti Hrišćanstva«. No, oni su polagali prevelike nade u praznine u postojećem naučnom znanju, verujući da ih jedino religijske istine mogu popuniti. Kada je sama nauka te praznine popunila, bio je to strašan udarac; najstrašniji od svih predstavljala je Darwinova teorija prirodnog odabiranja, prva naučna teorija o poreklu vrsta. Dok niko nije znao kako su vrste nastale, teorija o Božjem stvaranju bila je, u najmanju ruku, opravdana.

Možda je po saznanje pretenzije religije od prirodnih nauka još opasnija bila kritika tek rođenih društvenih nauka koje su religijska verovanja objašnjavale neznanjem i pogreškom ili čak namernim krivotvorenjem koje miri niže klase s njihovim bednim društvenim položajem. Takve su, recimo, antropološke teorije koje kažu da je vera u duhove rođena kada je primitivni čovek likovima iz svojih snova počeo pripisivati vanjsku realnost, ili marksistička teorija koja religiju tumači kao opijum za narod. Mnogima je pod kraj XIX veka izgledalo da je religija na umoru i da će je nauka uskoro sasvim zameniti. Teolozi nikada nisu bili toliko potisnuti. No, upravo u tome su se času, u samim društvenim naukama, otvorile dramatične pukotine u prosvetiteljskom shvatanju čoveka, pukotine koje su, bar potencijalno, čitavi problem religije osvetlile na potpuno nov način.

U svemu je, možda, najdramatičnije bilo Frojdovo otkriće nesvesnog. U svom velikom delu — *Tumačenju snova* — Frojd je nesvesno i puteve njegovog delovanja po prvi put podvrgao naučnom ispitivanju. S jedne strane, to je vrhunac Prosvete — i samo nesvesno najzad je postalo predmetom svesnog istraživanja; s druge strane, upravo Frojd je njen grobar, čovek koji je, pod krhkim svesnim egom, razotkrio ogromne ne-racionalne snage nesvesnog. No, ispostavilo se da se nesvesno, već po svojoj prirodi, opire racionalnoj analizi. Frojd ga je, za svog plodnog života, različito formulisao, ne tvrdeći nikada da ga je pronikao do dna. Oni koji su bili skloniji da o svetu misle strogo racionalno, od samog početka su bili protivnici pojma nesvesnog, a neki su to još uvek. Pri tom je otkriće nesvesnog sve do danas ostalo jedini doista značajan doprinos psihoanalize modernom mišljenju.

Dok je Frojd gradio svoje teorije ličnosti, Emil Dirkem je, bezmalo istovremeno, nastojao da pronikne u fundamentalnu prirodu društva. U poznim je godinama Dirkem smatrao da je

društvo isto što i skup kolektivnih predstava, zajedničkih simbola, u glavama njegovih članova. Pokušavajući da reši problem porekla kolektivnih predstava i načina na koji one dospavaju u ljudske glave on je, u svom posljednjem velikom delu — u *Elementarnim formama religijskog života* — razvio jednu posebnu ideju kolektivno uzavrelog. Termin je označavao vrstu grupne mahovitosti svojstvenu nekim ritualima australskih Aboridžina, a Dirkem ju je nalazio i u masovnim eksplozijama kakva je, recimo, bila Francuska revolucija. On je smatrao da se, upravo u tim trenucima intenzivne grupne aktivnosti, kolektivne predstave utiskuju u glave članova grupe i da, kao u slučaju Francuske revolucije, nastaju nove kolektivne predstave. Premda kolektivno vrenje nikako nije imalo uticaj kakav je imala Frojdova ideja nesvesnog, ono je za Dirkema bilo veoma važno kao kritički element njegove teorije društva. Možda je previđanje toga pojma bilo grešaka jer je on veoma sličan pojmu nesvesnog — gotovo da bi ga se moglo nazvati kolektivnim nesvesnim — a kao i on, ukazuje na ponore unutar ljudske akcije, nikad posve shvatljive, ali takve da se, jamačno, ne uklapaju u obrasce prosvetiteljskog mišljenja, usredsređenog na interese i kognitivnu preciznost.

Treći pojam veoma nalik pomenutim — bez obzira na njegovu sada devalviranu formu — svakako je Veberova harizma, nastala kad i Frojdove i Dirkemove ideje. Harizma je središnji pojam ne samo Veberove sociologije religije, nego i njegove sociologije vlasti, pošto je harizmatska, uz racionalno-legalnu i tradicionalnu, jedan od tri tipa vlasti, na kojima počiva svaki društveni poredak. Veberova harizma je — za razliku od današnje vulgarizovane upotrebe termina u značenju koje se bezmalo poklapa s popularnošću — označavala jedno izuzetno svojstvo, nešto slično božanskom daru ili milosti što je bilo staro religijsko značenje termina. Po Veberu je harizma jedan od osnovnih načina stupanja novog u istorijski proces: na osnovu svoga naročitog dara ili svog božanskog poziva, harizmatski vođ ili prorok je mogao postavljati suštinski nove normativne zahteve, koji bi, bez toga, jedva imali izgleda da budu prihvaćeni. Razume se da Veber nije ovaj termin koristio u čisto religijskom značenju: načini delovanja harizme, kako u samom proroku tako i u njegovim sledbenicima, ostali su neodređeni. U tom se pogledu harizma ne razlikuje od već pominjanih Frojdovih i Dirkemovih pojmova.

Rečeno se, u određenoj meri, poklapa s Parsonovom tezom iz *Strukture društvene akcije* o tome da je na prelomu veka, velika generacija društvenih naučnika, suočena s fenome-

nom religije, bila primorana da uzme u obzir i one ne-racionalne činioce koji se nisu mogli uklopiti u postojeće obrasce objašnjavanja društvenih pojava. Sva tri autora o kojima je bilo govora, bavili su se religijom — što je, kao takvo, već dovoljno zanimljivo — i sva su trojica stvorila vlastite teorije religije. Naravno, čito je značajno, u pojmovnom aparatu njihovih objašnjenja, ukazati na središnje pojmove čija uloga nije toliko da nešto objasne koliko da ukazu na mračne predele u kojima moćne, no teško shvatljive, sile i procesi čini se deluju na ljudsku akciju.

Ono što pokušavam da kažem je da su sva tri pomenuta velika nevernika, tri najiskonskija duha moderne društvene nauke, svaki na svoj način, bila bitku protiv ne-racionalnih, nepoznatljivih činilaca suštinski važnih za razumevanje ljudske akcije, ali da nijedan od njih nije olako posezao za postojećim pojmovnim aparatom i da je, baš to, činjenica od izuzetnog značaja za religiju XX veka. Iako duboko uveren u nevaljanost tradicionalne religije, svaki od njih je iznova otkrio moć religijske svesti. Možda bi se, na osnovu dela ovih ljudi, moglo kazati da je zapadna religija, opredelivši se da svoje stanovište zasnuje na kognitivnoj adekvaciji; zapravo zaboravila prirodu realnosti kojom se religija bavi i vrstu simbola koje ona koristi. Ovde se zapadna religija prevashodno oslanja na svoje teološke branitelje, a ne na jevandeliste i propovednike koji su se obraćali strepnjama, nadanjima, strahovanjima i osećanjima svoga slušateljstva. Čak je i među teolozima bilo ljudi koji su, kao Fridrih Šlajmaher, smatrali da religija nije pre svega kognitivna.

No, na nesreću, mada ne retko, sledbenici teško prihvataju uvide velikih ljudi. U tom smislu, ni veliki proboj o kojem govori Talkot Parsons u *Strukturi društvene akcije* nije bio naročito uspešan. Veliki deo društvene nauke se privoleo jednom pozitivističko-utilitarnom opredeljenju koje dopušta isključivo 'tvrde i realističke' postavke o ljudskoj prirodi. U tom je ključu ljudska akcija nalik igri u kojoj se svaki igrač trudi da do maksimuma ostvari vlastite sebične interese, ili je isključivo zaokupljen *quod pro quo*-om u kontekstu razmene. Tu nema nikakvog mesta neodređenostima kojima su se Frojd, Dirkem i Veber bavili. Za ljude ovakvog opredeljenja, religija je sasvim nevažna, a ako joj se uopšte priznaje pravo na opstanak, onda je to potkrepljeno shvatanjem religije kao reakcije na neku vrstu lišenosti. Mora se priznati da su ovakva shvatanja veoma česta u društvenim naukama; ona su pogodna jer ne odstupaju od vladajućeg mita o svetu kao izuzetno složenom mehanizmu koji je bez ostatka u vlasti racionalnih proračuna. Toga se mita

drže ne samo ljudi u društvenim naukama, već na žalost i oni koji bi mogli otpočeti nuklearni rat. Tim ljudima je nuklearna strategija tek prosti produžetak teorije igre.

U društvenim naukama održalo se i drugačije viđenje ne samo društvene nauke nego i religije. Neki teoretičari, poput Parsonsa i Dojča, shvataju ljudsku akciju kao višeslojnu i otvorenu. Dojč je, recimo, govorio o lomnosti svih izuzetno složenih sistema, a da bi označio onaj naročiti ali i nepredvidljivi sticaj okolnosti nužan za funkcionisanje svakog složenog sistema, poslužio se religijskim pojmom 'milost'.<sup>1)</sup> Govoreći o simboličkim sistemima, Parsons je dokazivao da se poslednji osnov realnosti ne da empirijski specifikovati, ali da ga svaki kulturni sistem, ipak na neki način, mora simbolizovati.<sup>2)</sup> Njegovi 'konstitutivni simboli' nisu kognitivni u smislu u kojem su to naučni iskazi, iako se tek na osnovu njih o stvarnosti može govoriti kao o koherentnoj. Parsons drži da su ekspresivni i moralni simbolički sistemi u određenoj meri autonomni; pri tom se ne radi o potpunoj međusobnoj nezavisnosti različitih tipova simboličkih sistema, već o tome da u svakoj kulturi između njih mora doći do izvesnog stupnja integracije, iako ni jednome ne pripada povlašćeni položaj. Po Parsonsu se ni konstitutivni, ni ekspresivni, ni moralni simbolički sistemi ne mogu bez ostatka dedukovati iz kognitivnih simboličkih sistema, što znači da nauka nikada ne može bez ostatka osmisliti svet. Parsons je smatrao da je čoveku, da bi osmislio svet, nužan i jedan neempirijski deo realnosti, deo van dohvata ma koje nauke. Tako je on sačuvao otvorenost za tajnu bića, onu istu koju je prethodna velika generacija društvenih naučnika pomalo nevoljno počela priznavati.

U toj velikoj generaciji niko nije imao toliko sluha za otvorenost i višeslojnost stvarnosti koliko ga je imao Viljem Džejms. Delom se oslanjajući i na njega, austro-američki filozof Alfred Šuc, razvio je svoje shvatanje o multiplim realnostima,<sup>3)</sup> koje odskora zastupaju i Peter Berger i Tomas Lukman.<sup>4)</sup> Šucovo je polazište da realnost nikada nije jednostavno data, već da se konstruiše. Razumevanje stvarnosti

<sup>1)</sup> Karl W. Deutsch, *The Nerves of Government*. Glencoe, III, Free Press, 1963, str. 217, 236-240.

<sup>2)</sup> Talcott Parsons, Uvod za četvrti deo »Kultura i društveni sistem«, u Talcott Parsons *et. al.*, eds., *Theories of Society*, Glencoe, III, Free Press, 1961.

<sup>3)</sup> Alfred Schutz, *Collected Papers*, tom I, The Hague, Nijhoff, 1962, str. 209-59.

<sup>4)</sup> Peter L. Berger i Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday & Co., 1966.

uvek je aktivni proces koji obuhvata i subjekt i objekt. Multiple realnosti nastaju usled raznolikosti oblika svesti i shema interpretacije kojima se subjekt i objekt povezuju. Šuc je smatrao da, osim sveta svakodnevnog življenja — a to je par excellence socijalni svet — postoje i svet snova, svet umetnosti, svet nauke, svet religije. Pokazujući da su ovi svetovi delom nezavisni jedan od drugog i nesvodivi jedan na drugi, Šuc je iznova potvrdio otvorenost i mnogostrukost ljudskog duha.

Sličnim argumentima su se služili i kritičari korespondentne teorije jezika. Za neke potrebe može biti sasvim zgodno zamišljati jezik kao pasivni odraz nekakve objektivne realnosti. Stroga korespondencija između reči i stvari može biti vrlo poželjna, ali ju je — pa čak i relativno — moguće održati jedino primenom izuzetno krutih standarda koji, umnogome, odstupaju od normalne upotrebe jezika. Kao što bi rekao Vitgenštajn, »Izgovaranje neke reči jeste, u neku ruku, kao pritiskanje jedne dirke na klavijaturi predstava.«<sup>5)</sup> Jezik ne postoji samo zato da bi pasivno odslikavao nekakav dati svet objekata; jezik, naprotiv, stvara nova značenja, definiše nove svetove. Herbert Fingarete, filozof na koga su uticali Vitgenštajn i Frojd, nalazi da psihoanaliza nije prosto digla veo s nesvesnog, razotkrivši time njegovo dotle skriveno postojanje, već da je reč o tome da se tokom psihoanalitičkog postupka rađa jedna nova interpretacija pacijentovog života koja otvara, do tada zatvorene, mogućnosti. Činom simbolizacije, nesvesno biva transformisano, a ne tek razotkriveno.<sup>6)</sup> Kao što je pokazao Norman O. Braun, simbol ne zamenjuje skrivenu realnost, no je živa veza što spaja skriveno i otkriveno.<sup>7)</sup> Ovakvo razumevanje jezika za koje njegova tvoračka funkcija nije dekorativna već fundamentalna, bliže je pesnicima nego fizičarima, mada se, bar uzgred, mora napomenuti da su fizičari često bili svesniji, od onih koji su ih u društvenim naukama oponašali, da je i njihov jezik velikim delom tvorački. Jejtsove reči:

»Vera? Plotinu i Platonu  
Govorim iz sveg glasa:  
Života i smrti tu  
Ne beše do onog časa  
Dok čovek sve ne iskaže  
Iz gorke svoje duše,  
Od oka do zvezde, baš sve

<sup>5)</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan Co., 1968, str. 4. (Vidi, takođe, Ludwig Vitgenštajn, *Filozofika istraživanja* (prev. K. Gađanski), Nolit, Beograd, 1969, paragraf 6.

<sup>6)</sup> Herbert Fingarete, *The Self in Transformation*, New York, Harper & Row, Harper Torchbooks, 1965, deo I.

<sup>7)</sup> Norman O. Brown, *Love's Body*, New York, Random House, Vintage Books, 1968, str. 217—17; 257—58 i dr.

On sazda mesec i sunce,  
I priču da vaskrsavamo  
Posle smrti; san taj  
Uvodi nas, onamo  
U translunarni Raj.«<sup>8)</sup>

ne mogu biti tek izlet mašte. One su duboki uvid u ljudsku realnost.

No, vratimo se našem osnovnom problemu, odnosu društvene nauke i religije. U određenom istorijskom razdoblju bilo je nužno da se zapadna nauka uopšte, i društvena nauka posebno, diferenciraju od teologije. Ovaj proces je, zbog kognitivnih ili pseudokognitivnih sklonosti zapadne religije, bio veoma mučan, a tokom nekoliko vekova bezmalo je vođen rat između nauke i religije. Delom i zbog toga što je borba bila tako teška, neki naučnici preuzeli su svojstva svojih najnazadnijih protivnika, te možemo govoriti o usponu fundamentalističke nauke nasuprot fundamentalističkoj religiji. Za takve ljude ovde se radilo o borbi na život i smrt, borbi koju samo jedna strana može dobiti.

Na nekoliko nasumce odabranih primera pokušao sam da pokažem kako je sam razvoj društvene nauke, pogotovu u XX veku, urodio novim uvažavanjem upravo onih strana ljudske egzistencije, kojima nauka nije u stanju da se adekvatno bavi, a koje su tradicionalno spadale u domen religije. Tako su se stekli uslovi za jednu neantagonističku diferencijaciju, za prevazilaženje onog dugog i ogorčenog sukoba između nauke i religije. Poslednjih decenija, borba doduše, nije intenzivna, ali je to uglavnom posledica prećutnog sporazuma nauke i religije o uzajamnom ignorisanju. Pri tom, međutim, diferencijacija bez nove integracije može biti jednako destruktivna kao i otvoreni rat, može dovesti do fragmentacije i anomie o kojoj naši univerziteti dovoljno svedoče. Nije dostatno govoriti o autonomiji pojedinih sfera kada je celina naših intelektualnih napora dovedena u pitanje. Moj mi osećaj kaže da uslovi za novu integraciju već postoje i da bi takva integracija umnogome doprinela objedinjavanju i oživljavanju naše kulture vraćajući je ideji istine, koja je ne samo tačna, nego i životna i sveobuhvatna. Tako bi se sokovi koje je sekularizacija često uklanjala iz naše kulture, mogli iznova vratiti u nju.

Pod integracijom ne podrazumevam nikakav fantastični sinkretizam nauke i religije. Njihove su svrhe različite, njihove granice takođe, a i putevi njihovog delovanja se razlikuju, ali obe su deo — rekao bih nužan — svake kulture

---

<sup>8)</sup> William Butler Yeats, *The Variorum Edition of the Poems*, New York, Macmillan Co., 1968, str. 414—15. (Vidi i V. B. Jejs, *Kula* (prep. M. Danojlić), BIGZ, Beograd, 1978, str. 117—18).

i svakog pojedinca. Obema je potrebno da, svaka u svojoj integritetu, postoje u nekoj zivoj i zdravoj celini. Za to, međutim, nikako nije dovoljna precutna saglasnost o uzajamnom ignorisanju; za to je neopodna međusobna otvorenost i razmena, sa svim mogućnostima uzajamnog rasta i preobražavanja koje iz toga slede.

Čini mi se da bi napuštanjem defanzivnog stava i rušenjem barikada podignutih na pogrešnim ulicama, religija mogla dati svoj osnovni doprinos izlasku iz sadašnje kulturne krize. Jer religija nije ni pseudo-geologija, ni pseudo-istorija — ona je imaginativni iskaz o istini totaliteta ljudske egzistencije. Takozvani post-religijski čovek — ledeni, samouvereni sekularizovani čovek kojeg su čak i neki noviji teolozi slavili — uhvaćen je u zamku bukvalno i ograničene stvarnosti, one koju je klasična religija nazivala svetom smrti i greha, palim svetom, svetom opsene. Post-religijski čovek je u paklenoj zamci. Svet svakidašnjice je socijalno i personalno konstruisan. Kada se taj svet pogrešno smatra samom realnošću postaje se zarobljenik vlastite samoobmane, vlastite želje i strahovi se projektuju u druge, a vlastito se ludilo živi s uverenjem da je posredi najtrezveniji realizam. Hrišćanstvo, Budizam i druge religije oduvek su znale za tu vrstu opsene. To je vrsta demonske obuzetosti, jer čovek koji veruje da potpuno vlada svojim svetom, upravo je onaj kojim su potpuno ovladali demoni.

Da bi se izišlo iz kruga bukvalnog jednoznačnog tumačenja realnosti kakvo nam nudi naša pseudo-naučna sekularna kultura, nužno je da religija progovori o neobičnoj realnosti, onoj koja probija i kroz običnu realnost i polaže pravo na postojanje. Kada se obična realnost preobrazi u noćnu moru, a to se sve češće zbiva u modernom društvu, tada je transcendentna perspektiva jedina koja nudi nadu. Po sebi se razume da je nemoguće dokazati Hrišćanstvo ili ma koju drugu religiju, no isto je tako nemoguće pružiti kognitivne ili naučne dokaze u prilog ma i jednog od obuhvatnih pogleda na ljudski život, bio to marksizam, racionalizam ili koji od scijentizama. Adekvatnost takvih pogleda zapravo je u njihovoj moći da ljudsko iskustvo transformišu tako da ono služi životu a ne smrti. Po tom kriterijumu, naša razbijena i dezorganizovana kultura ne zauzima posebno visoko mesto.

Nije mi osnovna namera da održim Jeremijadu jer mislim da se imamo čemu nadati. Osećam da danas ima više uslova da se rascep između imaginativnog i kognitivnog, intelektualnog i emocionalnog, naučnog i religijskog u našoj kulturi i našoj svesti prevaziđe no što ih je bilo



vekovima. Društvena nauka tek počinje, nesigurno i nesviklo, da se otvara za bogatstvo stvarnosti za kakvo je religija oduvek bila otvorena. Religijski mislioci poput Paula Tiliha i Martina Bubera, shvatili su značaj ovih nesigurnih koraka i skrenuli pažnju teologiji na njih. Rekao bih, po onom što mi je poznato o američkim teološkim školama, da otvoreno interesovanje za društvene nauke nikada nije bilo toliko i to ne da bi se u njima tražila pomoć za pastoralne besede ili organizaciju gradskih parohija, već da bi se tu našao novi podsticaj za teološka istraživanja. Takvu je situaciju omogućilo uviđanje obeju strana da je prevođenje, bolno i tek ogledno, između različitih domena stvarnosti ipak moguće, i da pri tom, nije nužno svodenje jezika jednog na jezik drugog domena. Naročito su neki društveni naučnici počeli osećati neizmerne, još netaknute, dubine religijskih simbola i uviđati da bi svaka razmena bila izuzetno korisna. Ostajući privrženi prosvetiteljskom racionalizmu, kao temelju našeg naučnog rada, i njegovim kanonima, kao osnovi našeg istraživanja, ništa manje smo svesni da je to tek jedan od mogućih puteva što vode ka realnosti. Takođe znamo da između toga puta i drugih oblika svesti postoji određen napon, ali i nadzor. Pri svem tom, prosvetiteljski racionalizam ostaje sastavni deo svakog modernog, sekularnog i intelektualnog razumevanja religije.

Devetnaesti vek je počeo umerenom reakcijom na apstraktni racionalizam Prosvećenosti i do svog kraja je bio svedok sve jasnijeg sagledavanja složene uloge religije u razvitku ljudske svesti. Među sekularnim intelektualcima je, istovremeno, jačalo uverenje da se Hrišćanstvo — još uvek branjeno uglavnom starim argumentima i starim formulama — a s njim i religija uopšte, ne može shvatiti bukvalno. Stalnu primenu konsekutivnog redukcionizma pratilo je i formiranje različitih tipova onog što bih nazvao 'simboličkim redukcionizmom'. S te tačke gledišta, religija nije u celosti lažna, već sadržava i deo istine. No, da bi se do te istine došlo, nužno je prodreti kroz fantastične mitove i rituale religije iza kojih je ona skrivena. Veliki deo devetnaestovekovne društvene nauke i jeste rođen iz potrage za tim zrnom istine zapretanim u tkanju religije.

Shvatanje religije kao faze u istoriji nauke bilo je jedna od intelektualnih strategija simboličkih redukcionista. Pošto nije bio u stanju da razume prirodne pojave — noć i dan, leto i zimu, oluju i sušu — primitivni čovek posegao je za fantastičnim religijskim hipotezama. Ovaj tip evolucionističkog racionalizma bio je vrlo prodoran i uticao je kako na sekularno, tako i na religijsko mišljenje. Učitelju veronauke

moralo je biti sasvim zgodno da, pozivajući se na higijenu, objašnjava svom slušateljstvu neobična pravila ishrane starih Jevreja, kojima su školjke i svinjetina bili zabranjeni, prosto jer su se te vrste hrane lako kvarile u toploj bliskoistočnoj klimi! Devetnaestom veku dugujemo još jednu verziju evolucionističkog racionalizma — onu koja religiju smatra stupnjem u razvoju ljudske moralnosti. Skrivena istina religije poistovećuje se s tadašnjim stepenom vesti o čovekovim moralnim odgovornostima, a monoteistički biblijski Bog s najvišim moralnim idealom.

Onima koji su bili uvereni da religija treba da opstane i u naučno i moralno prosvetljenim vremenima, bile su namenjene drugačije forme simboličkog redukcionizma. Sledeći Fojerbahovo tumačenje religije kao projekcije ljudske prirode, Marks je smatrao opijumom za narod. Njegovo stanovište se obično ubraja u konsektivni redukcionizam, što možda i jeste tačno, no *locus classicus* pre bi se mogao svrstati u egzistencijalnu varijantu simboličkog redukcionizma. U Uvodu za *Prilog kritici Hegelove filozofije prava* piše: »Religijska bijeda je jednim dijelom *izraz* zbiljske bijede, a jednim dijelom *protest* protiv zbiljske bijede. Religija je uzdah potlačenog stvorenja, duša svijeta bez srca, kao što je i duh svijeta bez duha. Ona je *opijum naroda*«.?)

Već u prvim decenijama XX veka, simbolički redukcionizam postaje sve tananiji i složeniji. I Frojd i Dirkem su stvorili formule za prevođenje religijskih simbola na jezik realnih značenja. Prvo u *Totemu i tabuu*, a potom još jasnije u *Budućnosti iluzije*, Frojd razotkriva da stvarno značenje religije valja tražiti u Edipovom kompleksu koji ona, na simboličan način, izražava. Biblijski Bog je prvobitni otac prema kome sinovi osećaju i krivicu i poriv neposlušnosti. Hrist je sažetak čitavog skupa konfliktnih edipalnih želja: želje da se ubije otac, želje da se bude ubijen zbog zabranjenih želja i želje da se uzdigne do oca. Po Frojdovom mišljenju, psihološki hrabar čovek će, najzad, odbaciti religijske simbole, koji zaklanjaju njegovu neurozu, i neposredno se suočiti s vlastitim problemima.

Za Dirkema realnost iza simbola nije Edipov kompleks, nego društvo i moral kao njegov izraz. U jednom od najznačajnijih ogleđa, *Individualizam i intelektualci*, Dirkem nastoji da opiše religiju i moral koji bi bili primereni društvu kakvim ga on vidi. On nalazi da su to religija čovečanstva i moral etičkog indivi-

?) K. Marx—F. Engels, *Dela*, tom 3, »Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod.«, (prev. S. Bošnjak), IMRP, Prosveta, Beograd, 1972, str. 150.

dualizma. Kakav je njegov odnos prema Hrišćanstvu? »Potpuno je pogrešno protivstavljati individualistički i hrišćanski moral; baš naprotiv, prvi je izveden iz drugoga.«<sup>10)</sup> Za razliku od religije antičkog grada-države, Hrišćanstvo je središte moralnog života prebacilo izvana u samog pojedinca, koji postaje suvereni sudija sopstvenog ponašanja, ne vodeći pri tom računa ni o kome sem o sebi samome i Bogu. Dirkem smatra da više nije potrebno da se taj moral skriva iza simbola, ni da se zaklanja metaforama. Razvijenom individualizmu, moralu primerenom modernom društvu, nepotrebna je simbolička odora Hrišćanstva.<sup>11)</sup>

Za razliku od Marksa, Frojda i Dirkema, Maks Veber nije ni težio otkrivanju ključa realnosti skrivene iza fasade religijskih simbola. On je religije smatrao sistemima značenja koje treba razumeti kao takve, sa stanovišta onih koji u njih veruju, makar oni i ne budili u posmatraču nikakvu ličnu reakciju. U ovom pogledu, Veber se uklapa u celokupnu nemačku tradiciju istoričara kulture i fenomenologa. No, uza svu tananost njegovog ispitivanja Kalvinizma, na primer, sasvim je jasno da njega, pre svega, zanimaju posledice što ih verovanje ima po akcije vernika, a ne samo verovanje kao takvo. Premda nikada nije bio na pozicijama konsektivnog redukcionizma, Veber ipak dovoljno jasno pokazuje kako naučni posmatrač, u krajnjem, ne može uzeti ozbiljno verovanja koja ispituje, čak i ako ozbiljno uzima činjenicu da su društvene posledice tih verovanja duboke.

Za trenutak ne bih da pobijem nijednu od ovih teorija religije pošto je svaka od njih, na svoj način, dobrim delom istinita. Očevidno je, međutim, da su se, do treće decenije XX veka, najveći duhovi u društvenim naukama suštinski otuđili od zapadne religijske tradicije. Ni jedan od njih nije bio vernik u uobičajenom smislu reči. Svi su verovali da je njihova istina iznad religijske. No, kako se nisu, osim krajnje oprezno i delimično, ni trudili da preuzmu nekadašnju ulogu religije, svi su podjednako doprineli da jaz između nauke i religije u našoj kulturi postane još dublji, da se pukotina, upravo na onom najvišem nivou značenja na kojem je integracija od najveće važnosti, još više proširi.

Teolozi su, u međuvremenu, živeli kao i pre: iste stare knjige su uzimane, prevrtane i iznova vraćane u police. Savremeni zastupnici istorijskog realizma branili su neodrživo, doterivali ga i nadali se najboljem. Karl Bart je hra-

<sup>10)</sup> Emile Durkheim, »L'Individualisme at les intellectuels«, *Revue Bleue*, serija 4, 10, 1898, str. 7-13.

<sup>11)</sup> *Ibid*, str. 11.

bro dao novi izraz velikim temama biblijske i reformacijske teologije, kao da se na intelektualnom polju ništa nije zbivalo tokom XIX i XX veka, ili kao da se, u najmanju ruku, nije zbililo ništa što se ne bi moglo, sjajnom retorikom bozanskog nadahnuća i otkrovenja, uspešno pobiti. Nekolicina je ipak — Buber i Tish, pre svih, shvatila problem i pokušala da premosti jaz. Moglo bi se reći da su, u momentima velikog nadahnuća, u tome i uspevali, ali nijedan od njih nije mogao teorijski formulisati svoje uvide.

Uveren sam da dela velikih simboličkih redukcionista implicitno sadrže i jedno drugačije stajalište koje mesto religije u našoj kulturi osvetljava na posve drugačiji način. To ću stajalište nazvati 'simboličkim realizmom' i nadalje ću nastojati da ga što bolje opišem. Svoj doprinos njegovom formiranju dali su ne samo veliki umovi u društvenim naukama, već i mnogi filozofi, književnici, lingvisti i religijski mislioci. Dugo vremena ovo je stajalište bilo samo implicitno, no za poslednjih dvadeset godina počinje se sve jasnije iskazivati.

Konsekutivni i simbolički redukcionizam samo su izraz objektivnih saznavnih pretenzija koje vladaju zapadnim mišljenjem još od pronalaska naučnog metoda u XVII veku. S te tačke gledišta je jedino valjano znanje ono koje je u formi proverljivih naučnih hipoteza. Stoga je u religiji trebalo prosto otkriti proverljive pretpostavke, odbaciti neproverljive i očito lažne tvrdnje ali obavezno, čak i u slučaju onoga što izgleda valjano, ukloniti simboličko i metaforičko ruho kojima je sve to zaklonjeno. U ovom su se pogledu i Dirkem i Frojd čvrsto držali vladajuće koncepcije znanja, a ipak, delo obojice nije bez dubokih unutrašnjih protivrečja na tom polju.

Dirkem je došao do uverenja da najosnovnije kulturne forme, kolektivne predstave, nisu proizvod izolovane misleće inteligencije, već da se rađaju u zgusnutoj atmosferi kolektivnog vrenja. Kolektivne predstave počivaju, pre svega, na poštovanju što im ga ukazuju pojedinci i jedino kroz disciplinu pojedinaca racionalna misao postaje moguća. Tako se pokazuje da su osnov racionalnog istraživanja, u stvari, osećanja i predstave, koje nemaju ni formu ni funkciju naučnih hipoteza. Dirkem, isto tako, nije verovao da bi element svetog, onoga što je smatrao simboličkim izrazom kolektivne vitalnosti u samim temeljima društva i kulture, ikada mogao biti prevaziđen. Taj element vada će biti suštinska odlika društvenog života, a i sam je znao da velike ideje, čiju je bitnost za moderno društvo osećao i kojima je bio nadahnut — individualnost, razum, istina, mo-

ral i samo društvo — i nisu drugo do simboli, kolektivne predstave. Dirkem je, konačno, uvideo da je i samo društvo tek jedna simbolička realnost. Tako simbolički redukcionizam u vlastitim okvirima, postaje samokontra-diktoran i samodestruktivan: Dirkemovo delo, u krajnjem, dokazuje realnost simbola.

Frojdovo najveće otkriće bilo je otkriće postojanja i prirode nesvesnog. U *Tumačenju snova*, svom prvom, i po mnogo čemu najznačajnijem delu, on je pokazao da su snovi kraljevski put nesvesnom. Primarni procesi nesvesnog mogu se izraziti jedino kroz simboliku snova. Premda racionalno razumevanje, koje je nazvao sekundarnim procesom, može vremenom zadobijati sve veću efektivnu kontrolu, Frojd nikada nije mislio da bi ono moglo posve zameniti nesvesno. Naprotiv, neprekidno je isticao relativnu slabost i lomnost racionalnih procesa. Citavo njegovo delo je — na zaprepašćenje potonjih akademskih psihologa — zapravo jedno veliko poricanje primenljivosti naučne hipoteze na jezik mita, slike i simbola. Najznačajniji psihološki kompleks koji je otkrio, nazvao je po grčkom mitu, a u poznim godinama je stvorio vlastiti mit, mit o borbi Erosa i nagona smrti, da bi izrazio sopstvena najdublja predosećanja. Tako je onaj, koji je sa svih simbola skidao oblike, napokon i sam, mada posredno, priznao nužnost i realnost simbola kao takvih.

Poslednjih godina produbljuje se i učvršćuje spoznaja o tome da, nekognitivni i nenaučni simboli kao konstitutivi ličnosti i društva, zaista postoje u najpunijem smislu reči. Uz normu naučne objektivnosti, koja je prodrila u sve sfere ljudskog iskustva, sve otvorenije se priznaje i uloga što je u samoj nauci imaju nekognitivni činoci. Kako to kaže filozof nauke, Polanyi: »...čin spoznaje je nezamisliv bez udele strasti onoga koji spoznaje... Ovaj koeficijent nije nikakvo nesavršenstvo — on je vitalna komponenta znanja«. <sup>12)</sup> Uvidamo da se postupno napušta mehanički model svojstven ranoj prirodnoj nauci, model u kojem je realnost smeštena u objekt, a posmatrač treba jedino da otkriva zakone ponašanja tog objekta, dok je 'subjektivno' tek sinonim za 'nerealno', 'neistinito' i 'pogrešno'. Sve češće se, u odnosu na mehanički model, prednost daje modelu interakcije — ili kako ga Parsons zove 'teoriji akcije' — koji potiče iz društvenih nauka. Ovde realnost nije isključivo u objektu nego i u subjektu, a delom i u njihovom odnosu. Kanoni empirijske nauke tiču se, pre svega, onih simbola koji nastoje da izraze prirodu objekata; postoje, međutim, i neobjektivni simboli koji su izraz osećanja, vrednosti i nada subjekta,

<sup>12)</sup> Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, New York, Harper & Row, Harper Torchbooks, 1964, str. XIV.

simboli koji organizuju i regulišu tok interakcije između subjekata i objekata, odnosno sažimaju čitavi subjekt-objekt kompleks, ili čak upućuju na kontekst i temelje te celine. I ti simboli su izraz realnosti i, kao takvi, nisu svodivi na empirijske propozicije. Takvo je stanovište simboličkog realizma.

Ako religiju definišemo kao sistem simbola, koji treba da izrazi ono što je Herbert Ričardson nazvao 'celinom koja se oseća',<sup>13)</sup> to jest, kao totalitet i subjekta i objekta koji postaju kontekst u kojem život i akcija najzad stiču svoj smisao, onda sam spreman da ustvrdim isto što i Dirkem za društvo, naime, da je religija realnost *sui generis*. Ili, grubo rečeno, religija je stvarna. To, razume se, ne znači da je svaki religijski simbol jednako valjan, ali ni svaka naučna teorija to nije. No, to svakako znači da, pošto su religijska simbolizacija i religijsko iskustvo inherentni samoj strukturi ljudske egzistencije, svaki redukcionizam mora biti odbačen. Simbolički realizam predstavlja jedinu adekvatnu osnovu društveno-naučnog istraživanja religije. Kad kažem da je religija realnost *sui generis*, onda to jamačno nije isto što i tvrdnje teologa istorijskih realista, koji još uvek ustrajavaju u svojoj kognitivnoj koncepciji verovanja čime ga svode na objektivističku naučnu deskripciju. No, ako teolog svom predmetu pristupi sa stanovišta simboličkog realizma — a mnogi to sve češće čine — tada smo u situaciji da, po prvi put, teolog i sekularni intelektualac mogu govoriti istim jezikom. Njihovi su zadaci različiti, ali im je pojmovni okvir zajednički. Gotovo je neprocenjivo šta bi to značilo za reintegraciju naše razbijene kulture.

Ako je nova integracija tek nešto više od slutnje, naša stvarnost je još uvek u znaku fragmentacije. Odveć usredsređeni na ovladavanje objektima, predugo smo zanemarivali ono što je Anais Nin nazvala 'unutrašnjim gradovima'.<sup>14)</sup> a tim je zanemarenim gradovima posvuda ovladala pobuna. Previše smo usredsređeni na ono što Poljani zove eksplicitnim znanjem, a premalo na ono što zove implicitnim saznanjem, zaboravljajući, pri tom, da je drugo fundamentalnije jer sva eksplicitna znanja počivaju na nesvesenim pretpostavkama.<sup>15)</sup> Ili, da se opet pozovemo na Jejtsa: »I svemu što plamsa kroz mrklu noć, čovekovo smolasto srce je hrana.«<sup>16)</sup> Mi plamenove vidimo, ali smo zaboravili srce

<sup>13)</sup> Herbert W. Richardson, *Toward an American Theology*, New York, Harper & Row, 1967, pogl. 3, naročito str. 64.

<sup>14)</sup> Naslov njenog višetomnog 'romana bez kraja'.

<sup>15)</sup> Polanyi, *op. cit.*, str. X.

<sup>16)</sup> Yeats, *op. cit.*, str. 438. (Takode, prevod, str. 127).

i njegove razloge o kojima razum ne zna ništa. Cena ovog zaborava unutrašnjeg života (a unutrašnje se ne odnosi samo na pojedinca; postoji i kolektivno unutrašnje i njegove sile) je reifikacija veštačkog, zarobljenost u svetu postojećih objekata i struktura.

Ali, život unutrašnjeg, makar i blokiran nikad nije uništen. Osakaćen i gušen, unutrašnji se život sveti u formi demonske opsednutosti. Upravo su oni koji sebe smatraju najracionalnijim i najpragmatičnijim, najobjektivnijim u svojim procenama stvarnosti, oni koji su najvećma u vlasti svojih najdubljih nesvesnih fantazija. U ovom veku, čitavi narodi žive najmračnije i najrazornije mitove, pri tom umišljajući da njihove činove diktira vanjska nužnost. U našoj sopstvenoj zemlji i Savet za nacionalnu bezbednost i Studenti za demokratsko društvo (SDS) jednako tvrde da deluju u skladu s gvozdanim zakonima politike, a zarobljenici su vlastitih snolikih, nesvesnih scenarija. Sve to je cena koju plaćamo zbog toga što smo umetnost potisnuli na periferiju života, što smo porekli središnu integrativnu ulogu mita i rituala i dopustili da našim moralom upravlja politika. Stoga pitanja kojima se ovde bavim nisu akademska, nisu — da upotrebim reč kojoj sam u poslednje vreme postao nesklon — irelevantna. Od načina na koji ćemo se s njima suočiti zavisi budućnost našeg društva, možda i budućnost života na ovoj planeti.

Možda je prvi plod simboličkog realizma — činjenice da se ozbiljno uzimaju ne-kognitivni simboli i oni domeni iskustva čiji su oni izraz — izvesna doza skepticizma što je on unosi u svaki razgovor o realnosti. »Stvarnost nikada nije toliko stvarna koliko mi mislimo«.<sup>17</sup> Kako stvarnost za ljudska bića nikada nije prosto 'ono napolju' nego i 'ovo unutra' i određen njihov međusobni odnos, gotovo je izvesno da će ma šta od 'onog napolju' imati mnoštvo značenja. Čak i onaj ko se bavi prirodnim naukama, za svoje istraživanje izabire one aspekte vanjskog sveta koji za njega imaju neko unutrašnje značenje, koji reflektuju neki, često skriveni, konflikt. No, to važi za svakoga od nas. Mi moramo izgraditi što složenije sheme za tumačenje ne samo drugih već i nas samih. Moramo naučiti da držimo otvorenim komunikacijske kanale između različitih nivoa svesti. Moramo, s Alfredom Šucom, shvatiti da postoje multiple realnosti<sup>18</sup>) i da ljudski rast podrazumeva lakoću kretanja iz jedne u drugu, a da će ga ustoličenje jedne od njih, kao despota koji tiraniše ostale, sigurno blokirati.

<sup>17</sup>) Daniel Stern, u Anais Nin, *The Novel of the Future*, New York, Macmillan Co., 1968, str. 200.

<sup>18</sup>) Schutz, *op. cit.*

Možda je ono o čemu govorim delom sadržano u savremenoj 'multimedijskoj komunikaciji', no mnogo je važnije uvek imati na umu da svaki pojedini medij i svaki pojedini simbol ima mnogo značenja i konteksta interpretacije.

Želeo bih da u zaključnom delu primenim ova opšta zapažanja na religiju i probleme s kojima se suočavaju svi koji danas o religiji razmišljaju. Ako su umetnost i literatura izraz domena unutrašnjeg značenja i ako su sasvim slobodne da ispituju i najnastranije i najličnije želje, nade i strahovanja, religija je ta koja se uvek odnosi upravo na vezu između subjekta i objekta, na celinu kojom su oba obuhvaćena i koja im je temelj. Iako religija nije, pre svega, subjektivna, ona nije ni pre svega objektivna: ona simbolizuje celine čiji smo deo, o kojima znamo, ali ne, kako kaže Polanyi, posmatranjem već time što smo u njima.<sup>19</sup> Premda ni crkve ni naša sekularna kultura ne čine mnogo da bi nam pružile simbole koji izražavaju celovitost života i osmišljavaju naše življenje, ipak nam valja u našoj i u svim drugim kulturama tragati za onim što tu ulogu ispunjava.

U savremenom Hrišćanstvu postoji nekolicina teologa čije delo je, u ovom pogledu, relevantno: padaju mi na pamet Vilfred Smit, Ričard Najbur, Gordon Kaufman i Herbert Ričardson. No, za mene Paul Tilih ostaje najveći teolog ovoga veka, možda i zbog toga što su u meni, po prvi put nakon mladalačkog gubitka vere, tek u njegovom delu iznova živim postali hrišćanski simboli. Nikom, kao njemu, nisu bile toliko jasne kobne posledice, objektivizma u religiji. Kada se Tilih protivi takvim iskazima kakvi su 'Bog postoji' ili 'Bog je biće' ili 'najviše biće', onda je to stoga jer oseća da je u njima Bog pretvoren u objekt, u nešto konačno, u biće mimo drugih bića. Njegovo je poimanje Boga neuporedivo transcendentnije no što su neofundamentalisti uopšte u stanju da shvate. Ipak, čak i Tilih podleže maniji tumačenja, traženja racionalne srži u simbolima, a metafizička struktura u koju je stavio fundamentalne hrišćanske istine nije, u krajnjem, odveć uverljiva. Ona je, kao još jedna moguća shema interpretacije, dobrodošla, ali kad Tilih kaže da iskaz 'Bog je biće sâmo, nije simbolički, čini se da pada u neku vrstu metafizičkog redukcionizma.<sup>20</sup> Možda je njegov najveći doprinos i nitvodilja njegovog dela koju i danas vredi slediti, upravo neumorno traganje za 'dimenzijom dubine' u svim ljudskim socijalnim i kultur-

<sup>19)</sup> Polanyi, *op. cit.*

<sup>20)</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, tom I, Chicago, University of Chicago Press, 1951, str. 238.



nim formama. Time je on ogromno doprineo izlasku iz institucionalnog geta i, kao nekad Augustin, tome da lik Hrista opet bude viden u celini sveta.

I dvojica sekularnih intelektualaca su, poslednjih godina, učinila mnogo za stanovište za koje se i sam zalažem — Herbert Fingarete u *Jastvu u transformaciji*<sup>21</sup> i Norman O. Braun u *Telu ljubavi*<sup>22</sup>. Obojica su protivnici svake vrste simboličkog redukcionizma; obojici je znano da je stvarnost unutrašnja koliko i vanjska i da simbol nije ukras no naš jedini način poimanja realnog. Obojica nas mogu poučiti raznolikosti viđenja — poetskog, budističkog, primitivnog, koliko i hrišćanskog — koja je u modernom svetu postala moguća, čak nužna. Delo ove dvojice ljudi je najbolji, meni poznati, primer približavanja jezika religije i jezika naučne analize religije.

Kao sociolog ni u kom slučaju ne odbacujem delo velikih konsekutivnih i simboličkih redukcionista. Oni su ukazali na dotle neshvaćene implikacije religijskog života. Međutim, meni je neprihvatljivo njihovo polazište: pretpostavka da je njihov govor na višem stupnju istine od govora religijskih sistema koje istražuju. Skloniji sam da na ovom mestu ukažem na njihove vlastite implicitne religijske pozicije. Iznad svega nisam spreman da prihvatim da je religija mrtva i da nam religijski simboli nemaju šta reći.

Na izgled je fenomenološka škola ta koja, u ovom pogledu, zaslužuje najviše pohvale jer je, u opisivanju religijskih simbola, insistirala na najvećem mogućem približavanju onome kako ih oni što u njih veruju vide. Ali, iz toga proizlazi opasnost da religijski sistemi budu tretirani kao balsamovani primerci koji ništa ne saopštavaju onima izvan začaranog kruga vernika.

Uveren sam da oni među nama koji se bave religijom moraju imati dvostruko viđenje: dok ispitujemo religijske sisteme kao objekte, jednovremeno nam valja poimati i nas same kao subjekte religije. Ni evolucionističko, ni istorijsko-relativističko ni strogo teološko stanovište nam ne dopuštaju da poreknemo da je religija jedna. Time ne želim da kažem da sve religije, na doktrinarnom ili etičkom planu, govore isto — to očevidno nije slučaj. Religija je jedna, iz istih razloga iz kojih je i nauka jedna — premda na drugi način — jer čovek je jedan. Niti jedan jedini izraz čovekove težnje da se domogne smisla i jedinstva vlastitog

<sup>21</sup>) Fingarette, *op. cit.*

<sup>22</sup>) Brown, *op. cit.*

postojanja — čak ni mit primitivnog Australijanca — za mene nije lišen značenja i vrednosti. Možda će se ova tvrdnja učiniti manje radikalnom današnjim mladim ljudima — mladom antropologu Karlosu Kastanedi, učeniku šamana — no mojim vršnjacima. Nikako ne zagovaram odbacivanje kanona naučne objektivnosti i vrednosne neutralnosti, te strogosti koja će uvek imati svoje mesto u naučnom radu. Ti kanoni, međutim, nikada nije ni trebalo da budu svrha po sebi, bar ne za Vebera koji je bio strasno privržen etičkim i političkim obzirima. Ti kanoni su samo metodološki nalozi: oni nas niti oslobađaju obaveze da se svojim predmetom bavimo kao celovite, pa dake i kao religiozne ličnosti, niti s nas skidaju teret obaveze da, uz naše analize, studentima prenosimo i smisao i vrednost religije. To kao da je brkanje uloge teologa i naučnika, poučavanja religiji i predavanja o religiji, ali tako i treba da bude.<sup>23</sup> Radikalni rascep između znanja i verovanja u našoj kulturi i na našim univerzitetima, ne može večno trajati: diferencijacija je završena — vreme je za novu integraciju.

(Prevela s engleskog VERA VUKELIĆ)

---

<sup>23</sup>) Nedavno je, u neobjavljenom tekstu »Sekularno obrazovanje i njegova religija«, Randal Hansberi, s odseka za religiju, Vezlijan univerziteta, pisao o neodrživosti podvajanja koje postoji između poučavanja religiji i predavanja o religiji.