

# RELIGIJA U POSTSEKULARNOM DOBU

Rusmir ŠADIĆ

Filozofski fakultet Univerziteta u Tuzli  
Dr. Tihomila Markovića 1, 75 000 Tuzla, BiH  
e-mail: rasmirsadic@yahoo.com

## ABSTRACT

Budući da je pozicija religije tokom posljednjih dekada 20. i početkom 21. stoljeća radikalno izmijenjena, te da se dogodio značajan obrat glede predviđanja njene budućnosti, nekima od savremenih filozofa/sociologa pojam *postsekularnog* se učinio najprimjerenijim opisom aktuelnog stanja religije, te njenog odnosa spram kulturnog, političkog i općenito društvenog konteksta. Prepoznavši povratak religije i njenu odlučnost da uđe u javni prostor, Habermas govori o «budućem važenju religije» i njenoj «nezamjenjivoj ulozi, te insistira na uvažavanju religijskog kao uslovu očuvanja suštine ljudskosti». Transformacija sekularne svijesti i globalna prisutnost religijskog ukazuju na novu, *postsekularnu* perspektivu unutar koje religija optrajava kao konstitutivni i legitimni element društvene zbilje. Kakva je «budućnost sekularizirane religije» u postsekularnom dobu, središnje je pitanje kojim će se autor baviti u ovom članku.

## RELIGION IN A POST-SECULAR AGE

Since the position of religion during the last decades of the 20th and beginning of the 21st century has been radically altered, and a significant turning point has been made in predicting its future, some of the contemporary philosophers/sociologists have employed the term “post - secular” as the most adequate description of the current state of religion and its relation to cultural, political and general social context. Fully recognizing the return of religion and its determination to enter the public discourse, Habermas speaks of “the future relevance of religion” and its irreplaceable role, thus insisting on respect for religion as a condition that enables “preserving the essence of humanity”. Both the transformation of a secular consciousness and a global presence of religion indicate a fully new, post-secular perspective in which religion persists as a constitutive and legitimate element of social reality. The central question that the author will deal with in this article is the “future of secularized religion” in a post-secular age.

## 1.0 Uvod

Sve uočljivija izmjena društvene uloge religije, pojava novih oblika religioznosti, jačanje političkih religija i sve prisutniji glas religijskih zajednica unutar medijskog prostora, ukazuje na uspostavu nove kartografije u odnosima između religije i države u modernim demokratskim društvima. To će biti izravan povod da se u posljednje dvije decenije pojavi značajan broj studija i istraživanja koja kao primarni predmet znanstvenog propitivanja imaju *religiju i religijsko*. Na tragu takvih tendencija a u pokušaju ekplikacije određenih pitanja i mogućih odgovora treba gledati i na sadržaj predmetnog rada.

U prvom poglavlju se bavimo značenjem i povijesnim važenjem *sekularizacije i sekularnog* unutar društvenog konteksta. Slijedeći stavove Charlesa Taylora, Talal Asada i Petera Bergera, pokazat ćemo kako je riječ o fenomenu koji je različito razumijevan i koji se kroz povijest različito manifestovao. Premda često poimani u fundamentalnoj suprotnosti, predmetna analiza ističe kako je sekularizam, pomalo paradoksalno, neodvojivo vezan za formiranje religije u modernim demokratskim društvima, te da je proces sekularizacije utjecao na slamanje jednih ali i stvaranje sasvim novih religijskih formi. Konačno, kraj prvog poglavlja ističe kako je teza o sekularizaciji, prema mišljenju nekih od najznačajnijih sociologa religije, prevladana a što će označiti i ulazak u novu, *postsekularnu* epohu.

*Postsekularno*, kao ono što cilja na izmjenu društveno-političke uloge i nesumnjivi povratak religije u javni prostor, pojam je koji uvodi i detaljno interpretira Jurgen Habermas a što će biti predmet kritičkog osvrta značajnog broja prominentnih intelektualaca na Zapadu. Na temelju analize društveno-političkih, religijskih i kulturnih prilika u zapadnim društvima s kraja 20. i početka 21. stoljeća, Habermas će u svojim radovima ukazati na „vitalnost religijskog“, te nužnost izgradnje i očuvanja prosvijećenog *commonsensea* koji bi pokazao pomak od instrumentalnog ka komunikativnom umu unutar savremenog demokratski uređenog društva. Ta i njima srodna pitanja bit će predmet analize drugog poglavlja u ovom radu.

Konačno, veoma smiono pitanje o *budućnosti religije* predmet je kratkog osvrta u posljednjem poglavlju, pri čemu autor nastoji uvažiti povijesno-drušvenu činjenicu *globalizacije* koja ima determinirajući značaj, kao i karakter epohe u kojoj se ova pitanja hoće misliti a koja se nakon Nietzscheove i Heideggerove kritike označava *postmetafizičkim*.

## 2.0 Sekularizacija i sekularno

Pitanje religije na početku 21. stoljeća i njenog važenja u javnoj sferi nužno uključuje i pitanje sekularizacije kao društvenog procesa, te dakako i problem razumijevanja njenih općedruštvenih implikacija. I dok je proces sekularizacije u početku označavao preuzimanje imovine i određenih dobara od Crkve i stavljanja istih pod nadležnost države, kasnije će značenje tog pojma biti prošireno a ukazivat će na tendenciju oslobađanja kulture i obrazovanja od religijskog svjetonazora i teoloških sadržaja. Bit će to zapravo opća težnja za tzv. „oslobađanje od mitskog mišljenja“ što je ukazivalo na karakter nadolazećeg odnosa između državne i crkvene vlasti kao i poziciju religije u novim društvenim uvjetima. Ciljajući na sam *fenomen* a manje insistirajući na *pojmu* sekularizacije Max Weber će uvesti termin „rašćaravanje“ (*Entzauberung*) koji cilja na povijesni proces racionalizacije modernog društva i potiskivanja religije. <sup>1</sup>Racionalizacija po njegovu sudu vodit će demistifikaciji i desakralizaciji društva, što će biti pokazatelj samog prosvjetiteljskog duha. Ishodište Weberove teorije o «rašćaravanju» treba tražiti u samoj ideji prosvjetiteljstva koje je nadovezujući se na Galileovu mehanicističku znanost, Njutnove kozmičke zakone i Descartesovu potragu za izvjesnošću, proglasilo snažni progres prirodnih nauka i vjeru u empirijsko, dok su pitanja metafizike i *stvar po sebi* ostali s onu stranu i zauvijek proglašeni nedokučivim. Bio je to početak dugog puta na čijem kraju je religiju trebalo pokopati kao mitsko naslijeđe predmodernog doba, te proglasiti ulazak čovječanstva u punoljetstvo. Čini se kako je Weberov pojam *Entzauberung* pokazao najpodesnijim za opis karaktera epohe u kojoj se religiju nastojalo

---

1 U kontekstu ideje/pojma o raščaravanju nužno je podsjetiti na Weberovo djelo *Protestantska etika i duh kapitalizma* koje je izvorno objavljeno 1904./1905 kao članak iz dva dijela u časopisu *Archiv für Socialwissenschaften und Socialpolitik*. Weber je htio ukazati na direktan doprinos protestantske etike stvaranju kapitalizma u zapadnoevropskom društvu. Naime, budući da protestanti/kalvinisti prihvataju učenje o predestinaciji po kojoj je Bog već odredio ko će u raj a ko u pakao, te kako ljudima takva odluka nije poznata, nužno je posvetiti se nekom poslu/djelatnosti. Ukoliko se takav poduhvat pokaže uspješnim to bi moglo biti znak Božije milosti, odnosno pokazatelj da ono već određeno ima pozitivan ishod. Sa ostvarenom dobiti treba raspolagati prema principu protestantske askeze, a to znači racionalno, bez rasipanja, uz štednju, kako bi bogatstvo vodilo svom uvećanju. Uskaldu sa takvim viđenjem odnosa protestantske etike i kapitalizma, Weber vidi i opću funkciju religije koja je sadržana u „osmišljavanju svijeta i ljudske egzistencije.“

istisnuti sa društvene scene i proglasiti je privatnom stvari onih koji je i dalje njeguju. Međutim, za detaljniju interpretaciju i upotrebu pojma *sekularizacija* morat će se pričekati na Weberovog prijatelja Ernsta Troeltscha, utjecajnog njemačkog teologa i povjesničara religije. <sup>2</sup>Premda pomalo neočekivano, popularizaciji ovog pojma doprinijet će i protestantska teologija, koja će preko određenih autora ukazivati na pozitivan odnos između kršćanstva i sekularizacije, koja je čak označena kao sami plod kršćanstva, budući se razumijeva u kontekstu povijesnog razvoja čovjekovog razumijevanja i uređenja svijeta. Težnja za isključenjem vjere ili zauzimanjem onog polja koje joj navlastito pripada, ukazivalo bi na ideologizaciju sekularizacije, odnosno njenu metamorfozu ka sekularizmu.

Za jednog od najznačajnijih savremenih filozofa i sociologa religije, Charlesa Taylora, autora izuzetno popularnog i citiranog djela *A Secular Age* (2007), nema sumnje da živimo u sekularnom dobu, ali postoje poteškoće u pokušaju određenja onoga što nečemu takvom kao što je sekularnost pripada. Na temelju iznesene teorije, Taylor smatra kako se takav fenomen najснаžnije pokazuje pod tri vida i to kao a) odvojenost zajedničkih institucija i prakse od Crkve ili drugim riječima, odsustvo Boga kao najviše stvarnosti na koju bi se referiralo u javnoj sferi. Zatim b) opadanje stepena religioznosti i religijske prakse, koja se najjasnije pokazuje kroz slabiju posjetu crkava, i konačno c) ono što Taylor naziva izmijenjenim „uslovima vjerovanja“, pri čemu ima u vidu kretanje od društva u kome je vjera neupitna ka društvu u kome je vjera „samo jedna od mogućih opcija.“ Drugim riječima, „vjera u Boga više nije aksiom“, postoje mnoge alternative od kojih jedna kaže da je moguće i ne vjerovati u transcendentno.<sup>3</sup>Stoga, prema Taylorovu mišljenju eksplikacija sekularnosti zahtjevnija je nego što se čini te uključuje širi „kontekst razumijevanja“ koji se tiče uslova iskustva i traganje za onim duhovnim. Istovremeno, Taylor će ukazati i na slabe tačke iznijetih pozicija, odnosno na prostor za moguće daljnje propitivanje naprijed iznesenog. Naime, koja je to referentna pozicija u odnosu na koju mjerimo pad religioznosti i na koji način uopće definiramo religiju?

---

2 Više vidi; Lori Pearsons, *Beyond Essence: Ernst Troeltsch as Historian and Theorist Christianity*, Harvard Divinity School, 2008.; Lori Pearsons, „Ernst Troeltsch and Contemporary Discourses of Secularization“, u *Journal for the History of Modern Theology*, (Vol. 19, No.2, 2012.)

3 Vidi; Charls Taylor, *Doba sekularizacije*, Albatros Plus, Beograd, 2011.

U kontekstu pitanja o sekularizaciji, treba naznačiti kako Taylor prihvata činjenicu da su promjene koje je moderna donijela (urbanizacija, industrijalizacija, migracije, rekompozicija zajednice) doprinijele slabljenju religije, ali ne i njenom iščezavanju. Navedene promjene su imale negativan utjecaj na određene oblike religijske prakse i djelovanja, ali su istovremeno vodile ka stvaranju sasvim novih oblika religioznosti, denominacija i organizacija s religijskim predznakom. Konačno, proces slabljenja religije nije linearan smatra Taylor. Ono što mnogima promiče a na čemu kanadski filozof religije insistira jeste činjenica da je došlo do izmjene sila koje su težile oslabiti i neutralizirati religiju, kao i formi religijskog koje su bile na udaru. Konačno, i dok pod utjecajem sekularnih agenasa dolazi do slabljenja i slamanja jednih religijskih formi, zahvaljujući istim uzrocima dolazi do stvaranja novih. To jasno pokazuje kako je na djelu transformacija uzroka, sila, formi i religijskih praksi, dominantno na Zapadu, iako ne samo na Zapadu. Ono po čemu se naša epoha dominantno razlikuje od svih ranijih razdoblja jeste pluralizam svjetonazora, religioznih i ireligioznih, teističkih i ateističkih, u toj mjeri da se ne nazire kraj takvog niza.

Baveći se istim pitanjem, Talal Asad razlikuje *sekularno* kao epistemološku kategoriju od *sekularizma* kao političke doktrine, te se pita o njihovom odnosu i mogućoj uvjetovanosti. Sugerirajući kako se razumijevanje sekularizma ne iscrpljuje na razini zahtjeva za odvajanjem religijskih od sekularnih institucija, nego pretpostavlja redefiniranje pojmova religija, etika, politika i uvođenje novih imperativa koji su u duštvenoj stvarnosti s njima nerazdvojivo povezani, Talal Asad iscertava novu genealogiju koja bi nam kroz jedan pogled «unazad», trebala pokazati posredstvom sabiranja kojih kontingencija se došlo do krajnjih izvjesnosti datih u našem vremenu.<sup>4</sup>

---

4 Talal Asad, kao jedno od najznačajnijih imena savremene antropologije religije, predmetnim pitanjem se detaljno bavi u djelu *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003.), gdje poduzima ono što izravno naziva „genealogijom“ sekularnog, te slijedeći metodu koju su razvili Nietzsche i Foucault, teži osvijetliti samu stvar mišljenja prateći „njene sjenke“. Zato prvo poglavlje otvara analizom pojma *mita* u nekim od njegovih povijesnih maski, da bi u naredna dva poglavlja govorio o moći-djelovanja, te mučenju i bolu u odnosu na tijelo. Time prvi dio knjige koji je podveden pod glavni naslov *Sekularno* zatvara i prelazi na drugu cjelinu *Sekularizam*, gdje se bavi koncepcijom ljudskih prava, pitanjem vjerskih manjina u Evropi i time da li je nacionalizam u suštini sekularan ili religiozan. Konačno, knjigu zatvara poglavljem *Sekularizacija*

Na temelju provedene analize, Asad će zaključiti kako je ‹sekularno› konceptualno prethodilo političkom učenju o sekularizmu, te da je konstituisanje tog ‹sekularnog› zahtijevalo dug put kritičkog usaglašavanja i posredovanja različitih doktrina i praksi. Na prvi pogled paradoksalno, Asad smatra kako je sekularizam kao politička doktrina snažno vezan za formiranje religije, budući da sekularna država ima interes definirati društvenu vjerodostojnost i granice javnog važenja religije. Drugim riječima, sekularnu državu sudbinski mora zanimati određenje onog što Asad naziva „prihvatljivim javnim licem religije“.

Sekularizacija, kako to Asad vidi, predstavlja proces koji nema svoje konačno uobličenje, te koji je u različitim zemljama doživio različite oblike društvene manifestacije i samorazumijevanja. Kao argument tezi da se o sekularizmu ne može govoriti na uniforman način, te da je unutar zapadnog civilizacijskog konteksta različito mišljen, Asad navodi primjer Francuske, Britanije i SAD-a. Naime, poznato je kako sve tri države karakterizira liberalno, demokratsko i sekularno uređenje. Međutim, analiza situacija nam nudi sljedeću sliku. Za razliku od Francuske koja je sekularna i čije je društvo sekularno, u Engleskoj postoji nacionalna, državna religija i uporedo s tim izrazito sekularna država. U SAD-u, prema određenim istraživanjima imamo religiozno društvo i sekularnu državu.<sup>5</sup> Dakle, očigledno je da postoje različite vrste senzibiliteta i reakcije spram onog što jeste religijsko ili pak povreda sekularnog.

Međutim, prema mišljenju značajnog broja sociologa religije i kulture, teorija sekularizacije se uglavnom smatra prevladanom budući se većina istraživača na temelju recentnih pokazatelja osvjedočila u njenu neispravnost. Jedan od takvih je i Peter Berger<sup>6</sup>

---

gdje zapravo kroz formu intervjua nastoji dati odgovor na različita pitanja a prije svih na pitanje u kojoj mjeri antropologija može pomoći u rješavanju problema zvanog *sekularizam*?

- 5 Više vidi; Talal Asad, *Formacije sekularnog*, Beogradski krug, Beograd, 2008.
- 6 Peter Berger (1929-2017), američki sociolog austrijskih korijena, koji je nakon Drugog svjetskog rata emigrirao u SAD-e, gdje je nastavio studij a potom radio kao profesor na brojnim univerzitetima. Dobitnik je velikog broja prestižnih nagrada a najznačajnija djela je napisao iz područja sociologije znanosti i sociologije religije. Njegova prva djela koja se bave pitanjem religije potječu iz šezdesetih godina XX stoljeća i nose naslov *The Sacred Canopy: Elements of a So-*

koji je svojim ranim radovima i sam doprinio promicanju teorije o sekularizaciji, da bi potom napustio takvo stajalište ističući kako je svijet i danas religiozan kao što je i ranije bio, te da se od strane sociologa religije konstruirana i uglavnom branjena teza pokazala pogrešnom. Neodoljivo podsjećajući na stavove Taylora, Peter Berger ističe kako je modernizacija imala dvojaku ulogu. Naime, dok je na nekim mjestima doprinosila jačanju sekularizacije, drugdje je poticala pokrete protiv sekularizacije. Također, ono što bi se moglo označiti sekularizacijom na društvenom nivou nije nužno povezano sa individualnim iskustvima i praksama. Drugim riječima, iako bi se mogli pronaći primjeri koji pokazuju slabljenje institucionalne moći određene religije, to ne bi nužno vodilo zaključku o slabljenju osobnog religioznog iskustva. Religijske zajednice ne samo da su opstale – suprotno predviđanjima teorije o sekularizaciji – nego su ozbiljile i stanoviti preporod u onoj mjeri u kojoj su se odlučile ne povinovati zahtjevima sekularizacije.<sup>7</sup> Ishodište takvog preporoda bi prema Bergeru moglo biti dvojako: prvo, nasuprot modernosti koja potkopava izvjesnosti, religijski pokreti tvrde da ih pružaju, te upravo zahvaljujući toj činjenici postaju vrijednosno privlačniji u odnosu na desktruktivnu prirodu moderne. I drugo, sekularni svjetonazor je primarno prisutan u „elitnoj kulturi“, koji ipak nema širu podršku stanovništva koje ostaje izvan tog kruga. Religijske zajednice upravo ciljaju na tu populaciju.<sup>8</sup>Takve interpretacije kao i sve izraženija

---

*cial Theory of Religion* (1967.), *A Rumor of Angels: Modern Society and Rediscovery of the Supernatural* (1969.). Konačno, iz veoma bogatog znanstvenog opusa Petera Bergera među najznačajnijim naslovima koje je objavio pred kraj znanstvene karijere bili su *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Ethics and Policy Center. (1999.), *Dialogue Between Religious Traditions in an Age of Relativity* (2011), i posljednja knjiga koja predstavlja svojevrsan sažetak njegovog višedecenijskog znanstvenog angažmana posvećenog pitanju religije i modernosti *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in A Pluralist Age* (De Gruyter, 2014), gdje jasno pokazuje kako se teorija sekularizacije pokazala neispravnom, te umjesto iste predlaže postuliranje teorije pluralizma, koja uvažava princip veoma živog osobnog religijskog iskustva, važećeg političkog poretka i modernog društva koje između ostalog karakterizira i činjenica religijskog pluralizma.

- 7 Vidi: Peter Berger, *Desekularizacija svijeta: oživljavanje religije i svjetska politika*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2008.
- 8 Za detaljniji uvid u kritičko čitanje Bergerove teorije religije pogledaj zbornik radova Linda Woodhead (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion* (Routledge, London, 2001) u kojem su objavljeni radovi nekih od najistaknutijih istraživača



promjena perspektive pod kojom se gledalo na religiju i religijsko, nesumnjivo ukazuju na nastupanje ili ulazak u ono doba koje se sve češće označava pojmom *postsekularno*.

### 3.0 Postsekularno i „povratak religije“

Pojam *postsekularno*, kojeg u nizu svojih radova i knjiga uvodi Jurgen Habermas, odnosi se na ona zapadna društva u kojima vlada izvjesno blagostanje te kod čijih građana je tokom dužeg povijesnog perioda vladalo *sekularno stanje svijesti*. Štaviše, uvjerenja i praska kod većine tog stanovništva ostala su nepromijenjena. Tomu je u značajnoj mjeri doprinio proces znanstveno-tehnološkog napretka koji je vodio ka antropocentričnom razumijevanju svijeta, te potiskivanje religije u privatnu sferu usljed procesa modernizacije i diferencijaranja društvenih podсистema a što je prostor religije reduciralo na soteriološka i eshatološka pitanja. Ipak, Habermas će u mnogim događajima i fenomenima s kraja dvadesetog i u prvim dekadama dvadeset i prvog stoljeća prepoznati „vitalnost religijskog“, te uočiti nekoliko znakova koji ukazuju na „povratak religije“ i dominantno utječu na *izmjenu svijesti* kod sekularno orijentiranih građana.<sup>9</sup>Prvi među takvim znacima jeste misionarsko širenje

---

i teoretičara religije. Zbornik je podijeljen na četiri poglavlja; *Berger on religion and theology (I)*, *Religion, spirituality and discontents of modernity (II)*, *Secularization and sacralization (III)*, *Signals of transcendence (IV)*.

- 9 Premda se Habermas i u svojim ranim radovima bavio pitanjem religije, to će nakon događaja 11. septembra 2001. postati pitanjem od središnjeg značaja za njegov filozofski i znanstveno-istraživački interes. Jedan od najvažnijih radova u tom smislu bit će esej pod naslovom *Religion in Public Sphere* koji se kasnije pojavio u nekoliko varijanti u različitim izdanjima, prvo u *European Journal of Philosophy* a potom i kao poglavlje u knjizi *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005 (*Između naturalizma i religije*). Iznimno važan tekst u tom pogledu bit će *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001. (*Vjerovanje i znanje*), dok će značajan broj ogleđa o religiji objediniti i objaviti u knjizi *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012. (*Postmetafizičko mišljenje II*). Knjiga je svojevrsan nastavak istoimenog djela objavljenog 1988. godine u kome se prema riječima autora radilo o „stjecanju izvjesnosti filozofskog mišljenja o samome sebi.“ Budući je zadatak do sada ostao nepromijenjen, Habermas će u drugom dijelu *Postmetafizičkog mišljenja* govoriti (ili nastaviti govor) o izazovu pred kojim se filozofija našla usljed rasprave o odnosu sekularizacije i modernizacije. Naime, Habermas ističe kako je filozofija *pozvana* iznova propitati „razumijevanje sekularizirane državne vlasti i religioznog pluralizma koje bi religijske zajednice htjelo potisnuti iz



velikih svjetskih religija, pri čemu razlog većeg ili manjeg uspjeha u takvim nastojanjima Habermas vidi u spremnosti prilagođavanja globalizacijskim trendovima i pokretljivosti organizacijskih formi. Stoga ne iznenađuje da Habermas najviše uspjeha na tom planu vidi u decentriranim mrežama islama i kod evangelista. Također, narastajući oblici misticizma s jedne i fundamentalizma s druge strane, čemu treba pridodati i veliki broj neprestano utemeljujućih novih oblika religioznosti, doprinose snažnijem legitimiranju teze o vitalnosti religijskog. Konačno, u prilog tome ide i ono što Habermas prepoznaje kao političko instrumentaliziranje religijskih potencijala, a čije implikacije je moguće pratiti u dijalektici svakodnevnice mnogih savremenih društava.<sup>10</sup>

Takav razvoj događaja će imati fundamentalan značaj za Habermasovo utemeljenje novog opisa modernih društava kao *postsekularnih*, što je opis kojim njemački filozof primarno cilja ukazati na izmjenu *svijesti* sekularno orjentiranih građana. Naime, prateći medijsku prezentaciju konflikta na svjetskoj razini koji se nerijetko prezentiraju kao religijski, građani počinju sumnjati u tezu o apsolutnoj izvjesnosti sekularizma i nužnom nestanku religija. Nadalje, sve izraženija prisutnost religijskih zajednica i organizacija u javnom prostoru, te veća angažiranost u pogledu političkih, kulturnih, etičkih i bioetičkih pitanja, iste ispostavlja kao interpretacijske zajednice koje sa do sada neviđenom odlučnošću ulaze u javnu debatu i nužno pozivaju sekularnu svijest na ponovno propitivanje ranije usvojenih pogleda na svijet i sukladno tome izvedenih zaključaka. Također, konkurirajuća vjerska praksa, osobito u Njemačkoj, jedan je od važnih faktora koji prema Habermasu utječu na promjenu svijesti, budući da zorno pokazuju ne samo pluralizam religijskog iskustva, nego itekako živu religijsku praksu koja svakim danom dobiva na intenzitetu unutar zapadnih evropskih društava.<sup>11</sup>

---

političke javnosti u privatnost.“ S druge strane, filozofija se kao „čuvarica racionalnosti“ mora očitovati o sve izraženijoj prisutnosti religijskih učenja u javnom prostoru, te vitalnosti i produktivnosti duha koje religijske zajednice pokazuju u suvremnom društvenom kontekstu.

10 Jürgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II*, Naklada Breza, Zagreb, 2015., str. 277-278.

11 Ibid. str. 282

Ono što je prema Habermasu od presudnog značaja jeste pitanje kako se kao članovi postsekularnog društva *trebamo* međusobno sporazumijevati odnosno šta *trebamo* jedni od drugih očekivati. U kontekstu svoje teorije *komunikativne racionalnosti* Habermas će insistirati na uvažavanju legitimiteta i važenja drugačije *slike svijeta* ili *slike drugoga*, što će značiti odbacivanje kako religijskog tako i prosvjetiteljskog fundamentalizma.<sup>12</sup> Naime, jedini izlaz iz suprotstavljenih tendencija između sekularizirane i religijske svijesti, odnosno između znanstvenog naturalizma – koji svoju snagu crpi iz prosvjetiteljske vjere u znanost – i revivalizma religijskih predaja u javnoj sferi, Habermas vidi u obostranoj i nedostajućoj spremnosti na samorefleksiju, koja bi u konačnici potvrdila i prihvatila stav o granicama znanja/uma i granicama vjere. U tom procesu samorazumijevanja svako bi morao odustati od dijela vlastitog „prostora“ zarad opstanka *drugog*. Nakon toga bi morao uslijediti *komplementarni* proces učenja, koji bi pokazao da obje „strane“ itekako mogu doprinijeti pronalaženju najboljih rješenja na aktualna politička i društvena pitanja. Sekularno orjentirani građani ne bi smjeli negirati racionalni sadržaj religijskih predaja, dok bi religiozni građani morali pokazati širinu spram činjenice religijskog i svjetonazorskog pluralizma.

Taj proces „sporazumijevanja“ između sekularne i religijske svijesti, na trenutak ćemo prevesti u „mi“ i „oni“, kako to čini i njemački pisac i orjentalist Navid Kermani.<sup>13</sup> Naime, on će u svom djelu *Ko smo mi – Njemačka i njeni muslimani*, ustvrditi kako se u javnom

---

12 O Habermasovoj ideji komunikativne racionalnosti više vidi u; Jurgen Habermas, *Teorija komunikativnog djelovanja*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2017.

13 Navid Kermani (1967) je njemački pisac iranskih korijena i stručnjak za islamske studije. Studirao je filozofiju, orjentalistiku i dramske studije u Kelnu, Kairu i Bonu. Doktorirao je orjentalistiku a član je Njemačke akademije za jezik i Akademije nauka u Hamburgu. Bio je saradnik i predavač na brojnim univerzitetima a dobitnik je i prestižnih nagrada za akademska i književna ostvarenja. Među najznačajnija djela Kermanija spadaju *Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran*, Munich 1999. (*Bog je Lijep: estetsko iskustvo Kur'ana*), *Zwischen Koran und Kafka: West-östliche Erkundungen*, Munich 2014 (*Između Kur'ana i Kafke: zapadno-istočna istraživanja*), *Ungläubiges Staunen: Über das Christentum* Munich 2015. (*S onu stranu vjerovanja: O kršćanstvu*). Do sada su u susjednim zemljama objavljeni prijevodi dviju njegovih knjiga, i to *Ko smo mi: Njemačka i njeni muslimani* (Samizdat B92, Beograd, 2013.) i *Izvanredno stanje: put u uznemireni svijet* (Naklada Ljevak, Zagreb, 2019.)

prostoru u Njemačkoj često može čuti to veliko „mi“, koje nema ništa protiv muslimana, koje se pita kako se s muslimanima treba ophoditi, te koje nerijetko ističe da „mi“ moramo voditi dijalog sa muslimanima. Problem je prisutan već u samom pitanju, a krije se u nemogućnosti da se, barem nakratko, u tom „mi“ ( a to će reći među Nijemcima) vide „oni“ s kojima bi trebalo voditi tako nužan dijalog a koji se jednako tako osjećaju Nijemcima. Drugim riječima, za više od tri miliona muslimana u Njemačkoj bi to značilo da moraju voditi dijalog sami sa sobom. Nadalje, taj proces sporazumijevanja između sekularne i religijske svijesti – u ovom slučaju muslimanske – biva doveden u pitanje zbog činjenice da nisu viđeni kao stvarni sudionik u rapravi/debati nego su „oni“ oličenje one *drugosti* koja je potrebna samoj Evropi kako bi se samokonstituirala odnosno, sebi odgovorila na pitanje sekularnosti, pluralizma i multikulturalizma. To će Navida Kermanija voditi zaključku da Evropa (čitaj sekularna svijest) ne vodi razgovor/raspravu sa muslimanima nego o njima, te da se debata ne vodi o islamu, nego o samoj Evropi kojoj je islam najznačajnija *drugost* na temelju koje sebe želi konačno definirati. Pokazatelj neprincipijelnosti i nedosljednosti sadržan je i u činjenici da u tim debatama „o islamu“ ne sudjeluju stručnjaci i profesori islamskih studija kakvih na univerzitetima i institutima u Njemačkoj ima nemali broj, nego da su glavni akteri i interpretatori doktrine islama najčešće novinari, pisci, historičari i politolozi.

Sada se vratimo tragom perspektive koju je otvorio Jurgen Habermas. Svenavedeno, kao i mnogo toga što naprijed nije spomenuto, potvrđuje kako zapadno evropska ali i mnoga druga savremena društva svjedoče „povratku religije“, te da razina prisutnosti religijskih tema u javnom prostoru, intenzitet i posvećenost „odbrani“ pozicija, stalno nadolazeći broj sudionika u otvorenoj raspravi, medijska aktualizacija religijskih sadržaja i često neskriveni politički interes (interes politike) spram određenih interpretacija i stajališta religijskih zajednica, istim društvima priskrbljuje takve kvalifikative na temelju kojih ih legitimno možemo označiti *postsekularnim*. Ako bismo slijedili naprijed navedeni primjer, problem se javlja pri pokušaju primjene onog što Habermas predviđa u procesu sporazumijevanja, a što podrazumijeva jednaku poziciju u razgovoru, uvažavanje legitimiteta i pozicije sugovornika, kao i odustajanje od apsolutizacije vlastite „istine“.

Konačno, uprkos očitom i čestom neskladu između teorijskog i praktičnog, čini se kako je važno istrajavati na uvidima i prijedlozima koje Habermas iznosi, kako bi se postsekularno društvo kretalo od subjektivnog i instrumentalnog ka intersubjektivnom i komunikativnom umu. Civilizirajuća uloga demokratski prosvijećenog *commonsensea* pokazuje se prema Habermasu kao treći put – ili izlaz – između znanosti i vjere, odnosno naturalizma i religije. On traga za onim *umnim* na obje strane i poziva na „refleksivni pomak“ koji nikako ne smije biti jednostran proces, ukoliko te zaista teži samorazumijevanju i konačnom kompromisu. Taj prosvijećeni *commonsensea* nije singular nego plural, to će reći da se mora čuti i saslušati glas svih koji nešto imaju reći a pri tome su spremni argumentirano nastupiti i argumentiranu kritiku prihvatiti. Ukoliko se težnja ka pluralizmu svjetonazora hoće njegovati kao istinsko dostignuće savremenih demokratskih društava, onda sekularni um ne bi smio *a priori* eliminirati ništa od religijskog, dok bi religijski um morao biti spreman prevesti vlastite sadržaje i stavove na razumljivi jezik koji bi poštivao gramatiku liberalno neutralne države. Ona bi trebala biti jamac prava svih. Zarad očuvanja komunikativne racionalnosti ili racionalnosti komunikacije nužno je odustati od pozicija „apsolutnih istina“ te pokazati spremnost na epistemološke ustupke, što će reći spremnost na obostrano učenje zarad „zajedničkog dobra.“ S nedvosmisleno jasnim ciljem afirmacije značaja religijskih predanja, Habermas ističe kako ista „artikulišu svijest o tome što nedostaje“, te prema njegovu uvjerenju sadrže šifrirane semantičke potencijale koji i danas imaju inspirativnu moć.<sup>14</sup> U odbranu legitimiteta takvog stava, pozvat će se i na samog Hegela prema čijem mišljenju velike religije spadaju u povijest samog uma. Ipak, treba reći kako Habermas u svom viđenju postsekularnog društva više zahtjeva upućuje prema religioznim građanima, dok bi se očekivanja od sekularno orjentiranih mogla svesti na poštivanje principa *samoodređenja* koji bi garantirao spremnost da se naprijed spomenuti potencijali religijskih predanja uvažavaju i prihvate kao takvi.

Međutim, neki su sumnjičavi i zbog same *moćnosti* da se nešto takvo dogodi. Naime, kritički orjentirani autori se pitaju šta Habermas zaista misli kada kaže da je zadatak postmetafizičkog mišljenja da „prevede“ semantički sadržaj religijskih pojmova. Da li prijevod, znači manje istrajavanje na očuvanju tih semantičkih sadržaja pod

---

14 Više vidi; Jurgen Habermas, *Između naturalizma i religije*, Tugra, Sarajevo, 2009.

izgovorom drugačijeg diskurzivnog registra? Da li postoji nešto što nije rečeno u onome kazanom, ili možda nešto neizrečeno a ipak mišljeno? Kada Habermas tvrdi da prosvjetiteljstvo nema dovoljno sredstava za očuvanje normativnih sadržaja moderne, on pri tome ističe da ta kriza izvire iz činjenice da sekularno orjentirani građani nemaju senzibilitet spram nepravde i isključenja. Ukoliko „sekularni um ne može ostvariti svoj zadatak opravdavanja/obrazlaganja konstitutivnih principa bez pomoći religijskih i metafizičkih doktrina“ onda se nalazimo pred ozbiljnim pitanjem. Da li, s obzirom na rečeno, moramo iznova promisliti mjesto religije unutar političke stvarnosti, te propitati granicu između politike i moralnosti, te etičkih vrijednosti i religije. I konačno, krunsko pitanje koje pred nama iskrsava glasi: Da li to znači povratak ka političkoj teologiji?<sup>15</sup> Kritičko čitanje takve mogućnosti bit će na tragu kritike same ideje političke teologije i gledišta koja je u vezi s tim iznio Karl Schmitt. Naime, kritičari će kazati da se pretpostavka prema kojoj je politički modernitet „ovisan“ o religijskoj prethistoriji može prihvatiti samo uz zanemarivanje činjenice da je moderno doba svjedočilo fundamentalnim doprinosima politici koja je imala vrlo malo ili gotovo ništa sa samom religijom. Stoga, kritika smatra kako moralni i politički koncepti moderne ne mogu jednostavno biti shvaćeni kao puko prevođenje ili sekularizacija teoloških pojmova kako su tvrdili Carl Schmitt i Karl Löwith, te umjesto pozivanja na Blumenberga to pitanje radije misli kao „ponovno zauzimanje“ konceptualnih pozicija jednom, iako ne zauvijek, zaposjednutih od strane teoloških pojmova.

Habermasova ideja komunikativne racionalnosti, koju bi u postmetafizičkom i postsekularnom dobu trebali uvažiti sekularno i religiozno orjentirani građani može biti potpomognuta onim što predlažu Gianni Vattimo i Richard Rorty.<sup>16</sup> Naime, imajući u vidu nove „puteve mišljenja“ karakteristične za postmetafizičko doba, te činjenicu da smo iza sebe ostavili *doba vjere i doba razuma* pri čemu smo u prvom imali obavezu spram Boga a u drugom spram razuma, prema Vattimu ušli smo u *doba interpretacije* koje afirmira takvo mišljenje

---

15 Više vidi: Maria Pia Lara, „*Is the Postsecular a Return to Political Theology?*“, u C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen (ed.), *Habermas and Religion*, Polity Press, 2013.

16 Vidi: Ričard Rorti i Đani Vattimo, *Budućnost religije*, Ablatros Plus, Beograd, 2011.

koje ne pripada u potpunosti ni filozofiji, ni nauci, ni religiji<sup>17</sup>. Naime, moderna hermeneutika smatra da smisao ne postoji neovisno od *interpretacije*, da nije riječ o gotovom proizvodu, te da ono ovisi od razumijevanja subjekta koji jeste konstitutivni dio svijeta. Time istina/smisao postaje stvar intersubjektivnog koncenzusa. Takvo mišljenje svoje ishodište ima Gadamerovoj filozofskoj hermenutici po kojoj se istina shvata kao *zbivanje* u kojem pojam *razumijevanja* ima središnje važenje. To *razumijevanje* ne znači nužno *bolje* ali svakako *drugačije* razumijevanje koje korespondira sa „stapanjem horizonata“ (*Horizontverschmelzung*). Filozofska hermeneutika vjeruje kako se iskustvom smisla i istine ne može gospodariti, te se zalaže za dijaloški karakter istine.<sup>18</sup> Dijalog, kao „hermeneutički svemir“ u kojem dišemo, ono je što nas vodi ka *sporazumijevanju*, odnosno „zaposjedanju“ *zajedničke* pozicije u *razumijevanju*.

#### 4.0 Budućnost religije

Gianni Vattimo, kao najznačajnije ime savremene hermenutičke teorije, analizirajući pitanje sekularizacije, vjere i religije u postmodernom dobu ističe da se nakon niza decenija dvadesetog stoljeća u kojima su prosvjetiteljstvo i pozitivistička misao u religijama vidjeli rezidualne oblike iskustva i kojima je bilo namijenjeno izumiranje, religija ne samo vratila, nego se pokazuje i kao „*vodič za budućnost*“.

Innoseći temeljni iskustveni stav koji kaže „vjerujem da vjerujem“

---

17 Vattimova postmetafizička teorija vodi ka ideji slabe misli koja pokazuje/implicira kako je došlo do slabljenja fundamentalnih ontoloških struktura na svim razinama egzistencije. To se primarno odnosi na pojam bitka, Boga, smisla, istine i realiteta. „Slabost“ Vattimove slabe ontologije je nesvakidašnje iskustvo jedne epohe ili, riječima Karla Jaspersa, iskustvo „duhovne situacije vremena“. Poticaj/izvor takvog postmetafizičkog viđenja sadržan je u nihilizmu Ničeove filozofije. Takvo stajalište, koje teži ublažiti pritisak objektivnih struktura i dogmatizma u različitim varijantama, neodoljivo podsjeća i upućuje na ključni filozofski uvid Jean Francoise Lyotarda o prestanku važenja metanarativa. Za detaljniji uvid u Vattimovu ideju „slabe misli“ i interpretaciju filozofske hermenutike vidi zbornik radova objavljen u povodu sedamdesetog rođendana Gianni Vattima; Santiago Zabala (ed.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill Queen's University Press, 2007.

18 Vidi; Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.

a koji prema njemu vrlo precizno opisuje vlastito religiozno držanje u postmetafizičkom dobu, te smatrajući sebe poluvjernikom (oznaka za „slabu misao“), ističe kako raste broj onih koji se tako počinju osjećati a ranije su bili na pozicijama ateizma. Vattimo ističe kako je postalo sasvim bjelodano da je ideja o raščaravanju svijeta izazvala i samo raščaravanje te ideje raščaravanja, drugim riječima, da se „demitologizacija“ na kraju okrenula protiv same sebe. Sekularizacija ne samo da je ušla u svoju drugu, pomalo neočekivanu fazu tzv. postsekularizma, i da u sebi nosi supstrat moguće prilagodbe spram onog religijskog, Vattimo vrlo smiono ističe kako sekularizacija predstavlja „samu bit onog religijskog unutar kršćanstva“, te da je „Bog postao centralni pojam naše kulture“<sup>19</sup>. Nameće se pitanje otkuda odjednom taj porast religioznosti i aktualiziranje pitanja vjere u vremenu za koje se vjerovalo da je napustilo ideju „svetog“, te kako to fenomenološki interpretirati? Neovisno o tome što su povjerenje u eksperimentalne nauke i napredak uma *prevladana vjerovanja*, Vattimo to aktualiziranje pitanja vjere poredi sa Heideggerovim ponovnim aktualiziranjem pitanja o bitku. Nije riječ o tome da se prisjetimo svog zaboravljenog izvora. Riječ je o tome da se prisjetimo da smo ga do sada uvijek zaboravljali (da se prisjetimo svog zaborava) i da sam *spomen* na taj *zaborav* predstavlja autentično religijsko iskustvo. Takvo viđenje, ukazuje kako se u postsekularnom dobu izmijenila ne samo svijest i opća percepcija spram onog religijskog, nego i karakter vlastitog doživljava i iskustva tog religijskog.

Budućnost religije, gledano iz perspektive sociologije religije, nadalje će u velikoj mjeri ovisiti o posljedicama koje stvara proces globalizacije. <sup>20</sup>Nema sumnje da je riječ o nezaustavljivom kretanju koje teži stvoriti svjetsko tržište i time diktirati stvaranje svjetske kulture unutar koje religija mora tražiti svoju poziciju.

---

19 Vattimo će čak u ideji kršćanskog silaska Boga na zemlju prepoznati kako se sam Bog sekularizira, (jer sekularizacija, kako je misli talijanski filozof jeste i preuzimanje konačnosti od strane transcendentnog. Vidi; Đani Vattimo, *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd, 2009.

20 O pitanju budućnosti religije, ali i odnosu religije i ideologije, religije i rata, post-modernoj i ezoterično-okultnoj religioznosti vidi izvanrednu studiju Jakova Jukića (Željko Mardešić) *Lica i maske svetog* (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997), kao i djelo *Budućnost religije* (Matica Hrvatska, Split, 1991).



Krajem 20.stoljeća Peter Beyer je u svojoj knjizi *Religion and Globalization* ukazujući na moguće posljedice globalizacije spram religije istakao sljedeće: a) privatizacija religije, što bi značilo da će

pojedinci upražnjavati religiju u situacijama kada se nalaze izvan obnašanja neke društvene funkcije tj isključivo u privatnoj sferi, b) politizacija religije kao druga mogućnost koja se može javiti kao rezultat reakcije na procs globalizacije a u cilju odbrane partikularnih kultura i identiteta naspram opće težnje ka transcendiranju takvih okvira i stvaranju svejske kulture u otvorenom društvu gdje sve podliježe zakonima neoliberalnog kapitalizma. Također, politizacija religije se može javiti i kao posljedica instrumentalizacije iste od strane dominantnih političkih struktura i zarad vrlo konkretnih i pragmatičnih ciljevima. I konačno, c) javni utjecaj religije Peter Beyer vidi kao sasvim realnu mogućnost a što pretpostavlja postojanje značajnog broja religioznih građana, udruživanje s ciljem kolektivnog i institucionalnog djelovanja, te obezbjeđivanje materijalnih resursa kako bi se stvorili preduvjeti ozbiljnom djelovanju u javnom prostoru.<sup>21</sup>

Ukoliko pogledamo prve dvije dekade 21. stoljeća vidjet ćemo važenje sve tri naprijed navedene mogućnosti, koje svoje povijesno ozbiljenje pronalaze unutar različitih društveno-političkih i kulturoloških okvira.<sup>22</sup>Zapravo, čini se kako javno važenje religije više nije niti pretpostavka niti mogućnost nego činjenica koja važi.

Međutim, odgovor na pitanje o budućnosti religije ne može biti jednoznačan te bi zahtijevao poznavanje određenih varijabli o kojima iz ove perspektive ne bismo mogli govoriti sa potpunom izvjesnošću. Drugim riječima, budućnost religije u postsekularnim društvima ovisit će o razvoju brojnih društvenih fenomena koji bi religiju mogli voditi ka sasvim novim stazama i formama unutar društvenog djelovanja.

---

21 Vidi; Peter Beyer, *Religion and Globalization*, SAGE, 1994.

22 Važno je podsjetiti na mišljenje Jose Casanove, jednog od najznačajnijih svjetskih znanstvenika u oblasti sociologije religije, koji smatra kako gubitak funkcije i individualiziranje ne moraju za posljedicu imati nikakav gubitak značenja religije, niti u javnom a niti u privatnom životu. Vidi; Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994.