

Dino Abazović\*

## Sekularizacijska debata i Bosna i Hercegovina: Agenda za istraživanje

### Sadržaj

1. Uvod
2. Sekularizacijska debata u sociologiji
3. Sociopolitički konflikt – nedostajuća varijabla
4. Religijski i/ili politički identiteti i sekularizacija

### 1. Uvod

U knjizi o formacijama sekularnog Talal Asad podsjeća da „jedan stari argument o potrebi da se religija odvoji od politike glasi da zato što religija suštinski pripada domenu vere i strasti, racionalni argument i delanje vođeno interesom ne mogu biti njen deo. Sekularist dopušta mogućnost da religiozna uverenja i osećanja budu prihvatljiva na nivou ličnog i privatnog, ali insistira na tome da organizovana religija, budući zasnovana na autoritetu i prinudi, uvek predstavlja pretnju za slobodu sopstva kao i za slobodu drugih. To može biti razlog zbog kojeg su neki prosvetljeni intelektualci spremni da dopuste deprivatizovanoj religiji da uđe u sferu javnosti u svrhu obraćanja ‘moralnoj savesti’ publike – ali uz uslov da svoje instrumente prisile ostavi izvan, i da se oslanja samo na svoju moć ubeđivanja.“<sup>1</sup> Asad argumentira da u liberalnim demokratskim društvima, onako kako to i Čarls Tejlor piše u svojoj diskusiji o modelima sekularizma, građani koji pripadaju različitim religijskim tradicijama (ili ni jednoj), pokušati će jedni druge da ubjede da prihvate različita uvjerenja, ili će pokušati da se slože oko svojih uverenja.

Međutim, skorije debate o religiji i javnom prostoru ne samo kod nas, veći na globalnoj sceni, čak i u tzv. postsekularizacijskim vremenima, ukazuju na potrebu ponovnog promišljanja temeljnih koncepata zasnovanih bilo na “političkim teologijama”, bilo na “novim ateizmima”, kao teorijsko-ideološkim osnovama. Sociologija religije u tom smislu, krajnje je vrijeme, trebala bi posvetiti jedan dio svojih istraživanja i u pravcu razrade političke sociologije religije, kao i kod Gustava Guizzardia<sup>2</sup>, gdje fokus nije samo na sociologiji religije pojedinca i vrijednosti.

\* Autor je doktor socioloških znanosti, vanredni profesor na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Sarajevu i član Odbora za sociologiju pri Odjeljenju za društvene nauke ANUBiH. Naslov rada korespondira naslovu teksta Philipa S. Gorskog (u nastavku bilj. 16) na kojeg se i referiram, s obzirom na suglasnost u razumijevanju procesa sekularizacije, kao i iz potrebe razvoja agende za nova istraživanja.

<sup>1</sup> T. Asad, *Formacije sekularnog: hrišćanstvo, islam, modernost*, Beograd 2008, s. 270.

<sup>2</sup> Navedeno prema S. Vrcan, *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split 1999, s. 238.

Tako bi disciplina bila usredotočena ponajprije na problem konsenzusa ne kao unaprijed datog, nego kao konstruiranog, te isto tako ne kao svojevrsnog ugovora između jednakih, nego kao dijalektičkog, koji se stalno stvara i rastvara između strana sa nejednakim političkim, kulturnim, simboličkim i inim kapitalima.

U nastavku ću ponuditi neke uvide u argumente iz skorije *sekularizacijske debate*<sup>3</sup> koji su relevantni i za bosanskohercegovački kontekst, ali i problematizirati zašto nam je potrebna nova agenda za istraživanja, naročito kada je predmet istraživanja religija u javnom prostoru, odnos organizirane religije i institucija države, i konačno, specifičnosti višekonfesionalnog društva što je jedno od općih mjesta kada je u pitanju Bosna i Hercegovina.

## 2. Sekularizacijska debata u sociologiji

Pišući o novim izazovima pred disciplinom, još je Srđan Vrcan ukazao na “svojevrsan obrat u sociologiji religije” koji se ogleda u napuštanju prakse davanja jednoznačnog odgovora na pitanja o mjestu i ulozi religije u modernim društvima. Ta jednoznačnost, po Vrcanu, je ponajprije u terminima racionalizacije i sekularizacije društvenog života.<sup>4</sup>

I doista, naznake pitanja koja i danas obuhvaća debata o sekularizaciji prisutne su u sociološkim radovima zapravo od samih početaka discipline do recentnijih radova suvremenih sociologa.<sup>5</sup>

Kao i religija, sekularizacija je kompleksan fenomen, pa je stoga manja mogućnost iznalaženja jednoznačnog odgovora na postavljena pitanja. Teško je u sociologiji religije naći pojam oko kojeg postoji toliko kontradiktornosti koliko o samoj sekularizaciji. U osnovi, saeculum (iz latinskog) označava temporalni poredak, ali u sekundarnim značenjima i stoljeće, te također označava i svijet (svjetovno), pa otuda i razumijevanje da je “nasuprot” religijskom, prije svega netemporalnom poretku.<sup>6</sup> Međutim, kroz povijest, sam fenomen bio je i jeste veoma podložan različitim interpretacijama, a u svakodnevnom diskursu često se pogrešno eksplicira, odnosno prisutna su i iskrivljena tumačenja fenomena. Po tim krajnje upoštenim i pogrešnim interpretiranjima, danas se sekularizacija razumijeva i kao anti-religijski proces, koji ima za cilj uništenje svega što je religijsko (ili u užem smislu, sekularizacija je “anti-Crkvena”, odnosno “antiklerikalna”).

<sup>3</sup> O tome sam pisao ranije u više knjiga i tekstova, detaljnije v. u D. Abazović, *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije*, Sarajevo/Zagreb 2004, ss. 19 i dalje.

<sup>4</sup> Vrcan (bilj. 2), s. 46.

<sup>5</sup> Početke debate nalazimo kod Emile Durkheima, Max Webera i Karl Marxa. Dakako, u samu srž sekularizacijske debate ubrajaju se radovi Peter L. Bergera, Brayan Wilsona, David Martina, Robert Bellaha, Andrew Greeleya, Thomas Luckmanna, koji nastaju u drugoj polovini, odnosno u šesdesetim i sedamdesetim godinama prošlog stoljeća. U novije vrijeme, fenomen sekularizacije, značajnije je prisutan u radovima Steve Brucea, Karel Dobbelaerea, Jose Casanove, Mark Chavesa, Jeffrey Haddena, Rodney Starka, William Bainbridgea, Roger Finkea, Daniele Hervieu-Leger, Linde Woodhead, Grace Davie.

<sup>6</sup> Iako se pod pojmom sekularizacija danas najčešće razumijeva posvjetovljenje, činjenje nečega svjetovnim, implicite negativno konotirano ukoliko se posmatra sa religijskog aspekta, nije zgorog podsjetiti da je termin takvo značenje zapravo dobio dijelom i zahvaljujući religiji, prije svega kršćanstvu, kojoj i duguje svoje porijeklo. „Latinska riječ *saecularizatio*, naime, postojala je u crkvenom zakoniku *Codex Juris Canonici* i označavala je nečiji povratak vanjskom svijetu iz samostanke zajednice. U kanoničkom smislu, riječ *saecularizatio* ukazivala je i narazliku između religijskog klera (koji se iz svijeta povukao) i sekularnog klera (koji je u svijetu ostao).“ Vidi više u S. Jakelić, *Sekularizacija i povijesni aspekti*, u: M. Vukomanović/M. Vučelić (ur), *Religijski dijalog – drama razumevanja*, Beograd 2003, ss. 62 i dalje.

Neki sociolozi, uključujući i Ivana Cvitkovića, takve ekstremne manifestacije u društvu, npr. pokrete za oslobađanje društva od bilo kakvog utjecaja religija i religijskih zajednica nazivaju “sekularizmom”<sup>7</sup>, a ne sekularizacijom, i ukazuju na potrebu i značaj razlikovanja termina. Konačno, nije tako rijedak slučaj i da se termin *saeculum* koristi sinonimno sa pojmom *laïcité* (iz francuskog), što je također pogrešno, obzirom da je koncept *laïcité*, naročito nakon francuske građanske revolucije i kraja XVIII stoljeća, pa sve do danas, ništa drugo do pravno-politički koncept institucionaliziranja odvojenosti republikanske države od religije.

Značajno za sociološku perspektivu, Malcom Hamilton<sup>8</sup> smatra da je ključno pitanje sekularizacijske debate, odnosno rasprave, zapravo definiranje religije, i shodno tome samo određenje pojma sekularizacija. I koliko god se teorija sekularizacije jedno vrijeme činila preovladavajućom unutar discipline, već od samih početaka njenog razvijanja, a naročito danas, značajan je broj i onih koji se oštro protive ne samo terminu, već i onome šta se pod tim terminom podrazumijeva.

U osnovi, pod sekularizacijom se u stručnim radovima podrazumijeva(lo) smanjenje društvenog značaja religije, naročito u politici, obrazovanju, javnosti, dakle, to su oni procesi u modernom društvu kojim vjerske institucije, djela i svijest gube svoj društveni značaj. Sekularizacijom kao procesom se oblasti društva i kulture oslobađaju dominacije vjerskih institucija i simbola. Pojednostavljeno, pod sekularizacijom se podrazumijeva(la) i odvojenost crkve i države. Dugo se vjerovalo da je opadanje religijske prakse indikator paralnog opadanje zastupljenosti religijskog vjerovanja. Ova škola mišljenja je primjetila da je kombinacija raširenosti znanstvenog i tehničkog racionalizma, afirmacije individualne autonomije i povećane specijalizacije aktivnosti vodila suvremenom gubitku iluzija, a posljedično tome i definitivnom gubitku plauzibilnosti religijskih vjerovanja.

Moglo bi se reći da su pristalice klasične teorije sekularizacije fenomenu uglavnom pristupali po osnovu funkcionalizma, odnosno na osnovi funkcionalne uloge koju religija ima u društvu (odnosno, koju religija gubi u društvu). Naredni razvoj teorije išao je u pravcu određivanja multidimenzionalnosti fenomena sekularizacije, tj. ne pristajanja da se fenomen svodi na mikro-perspektive, odnosno na individualni/personalni odnos spram religije, a što je samo jedna od dimenzija sekularizacije. Iz obilja veoma značajnih radova o multidimenzionalnosti fenomena sekularizacije i ovdje, kao i drugdje, ističem naročito bitnim polazne postavke Karela Dobbelaerea<sup>9</sup> - dimenzije sekularizacije koje on analizira su na nivou društva, nivou religijskih organizacija i institucija, i nivou pojedinaca.

Međutim, oponenti teorije sekularizacije određuju se u okvirima teorije religije i racionalnog izbora<sup>10</sup> (negdje još i model religijske ekonomije) koja u fokus istraživanja stavlja snažnu revitalizaciju religijskih grupa širom svijeta, kao iznačajnu religijsku pluralizaciju. “Finke (1990) sumira logiku modela: deregulacija vodi pluralizmu, pluralizam konkurenciji, konkurencija specijalizaciji proizvoda i agresivnoj regrutaciji, specijalizacija i regrutacija vode višim

<sup>7</sup> I. Cvitković, *Sociologija religije*, Sarajevo 2004, s. 380.

<sup>8</sup> Šire u M. Hamilton, *Sociologija religije*, Beograd 2003.

<sup>9</sup> K. Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels 2002.

<sup>10</sup> Religion and Rational Choice Theory – među utemeljivačima i najznačajnijim predstavnicima ove teorije su Rodney Stark, William Bainbridge i Roger Finke.

zahtjevima, a viši zahtjevi većoj participaciji.”<sup>11</sup> Naime, u ovoj teoriji akcentat je na međusobnoj kompetitivnosti tradicionalnih i novih oblika religioznosti u modernom društvu, odnosno, po predstavnicima ove teorije – također i postsekularistima – radi se o porastu i približavanju, a ne umanjenju i udaljavanju spram religijskog u suvremenom društvu. Najčešći kritikizam u ovoj teoriji zasniva se na argumentu nedostatka empirijskih podataka koji bi podržali klasičnu teoriju sekularizacije koja je glasila - sa više modernosti manje religije. U posljednje vrijeme, neki postsekularisti su otišli tako daleko da su sekularizaciju proglasili “mitom koji su sociolozi sakralizirali”<sup>12</sup> te su označili kraj teorije sekularizacije – “sekularizacija R.I.P.”<sup>13</sup>

Konačno, neosekularisti, ustajući u odbranu teorije sekularizacije, ukazuju da je većina dosadašnjih kritika klasične teorije sekularizacije zapravo redukcioniističko čitanje same teorije, odnosno njena pogrešna interpretacija: u osnovi, kada su današnji (neo)sekularisti u pitanju, u njihovim uvidima ne radi se o tome da će religije nestati – radi se o njenoj transformaciji. “Neosekularna paradigma naglašava središnjost institucionalne diferencijacije na nivou društva. Podaci o vjeri, praksi, i predanosti pojedinaca ne umanjuju diferencijaciju religije od ostalih institucija kao što su ekonomija, država, obrazovanje, porodica.”<sup>14</sup>

Novija teorija sekularizacije tako iznova ukazuje na umanjenje društvenog značaja religijskih autoriteta i elita, ukazuje na umanjenje njihovog značaja u kontroli drugih društvenih institucionalnih sfera, dok je individualni nivo, nivo konkretnih pojedinaca, umnogome raznolik i može imati potpuno drugačije trendove. “Većina sociologa vjeruje da postoje određene karakteristike modernog društva koje ga čine nepogodnim za religiju. Tri se čine posebno istaknutim: fragmentacija društva i društvenog života, nestanak zajednice i rast ogromne birokratije (nacionalne i međunarodne), i povećana racionalnost.”<sup>15</sup>

Također, ono što su postsekularisti, za razliku od neosekularista, previdjeli jeste da je sekularizacija deskriptivna/opisna, a ne prediktivna/predviđajuća hipoteza. Držim da je Ole Riis dijelom u pravu, bar za zapadnoevropski kontekst, kada argumentira da se “(...) središnja hipoteza sekularizacije [više] ne odnosi direktno na individualnu predanost religiji, nego na uticaj religije kao javnog interesa. (...) Religija postaje stvar privatnog izbora, a ne društvena obaveza (...) Privatizacija implicira da religija postaje prebačena u privatnu sferu. Ona postaje izvor interpretacije i usmjeravanja individualne egzistencije, a ne legitimiranja društvene strukture i potvrđivanja moralnog poretka.”<sup>16</sup> Tako sekularizacija nije samo promjena koja se dešava u društvu, sekularizacija je promjena samog društva.

### 3. Sociopolitički konflikt – nedostajuća varijabla

Konačno, kada su suvremena društva u pitanju, Philip S. Gorski ukazuje da bi načelno mogli, kao polazne premise, identificirati radove autora koji uvažavaju prije svega *sociopolitičku*

<sup>11</sup> Navedeno prema D. Yamane, Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Theory, *Journal for Scientific Study of Religion*, Malden 36/1997, s. (109 i dalje) 111.

<sup>12</sup> J. K. Hadden, Toward Desacralizing Secularization Theory, *Social Forces*, Oxford 65/1987, ss. 587 i dalje.

<sup>13</sup> R. Stark, Secularization, R.I.P., *Sociology of Religion*, Oxford 60/1999, ss. 249 i dalje.

<sup>14</sup> Yamane (bilj. 11), s. 117.

<sup>15</sup> S. Bruce, *Religion in Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford 1996, s. 39.

<sup>16</sup> O. Riis, Recent Developments in the Study of Religion in Modern Society, *Acta Sociologica*, New York 36/1993, ss. (371 i dalje) 375/6.

*perspektivu*, gdje je fokus na konfliktu i nadmetanju između religijskih i nereligijskih elita i pokreta, kao i one koji su orjentirani ka *religijskokulturnoj perspektivi*, gdje je fokus na odnosu religijskih i nereligijskih vrijednosti i svjetonazora, bilo među različitim religijskim tradicijama kao i u različitim periodima religijskog razvoja.<sup>17</sup>

Doista, po njemu, bez obzira na mnogobrojne razlike među teoretičarima klasične teorije sekularizacije i religijskog ekonomskog modela, u jednom su važnom aspektu veoma slični - ni jedni ni drugi ne pridaju preveliku pažnju politici. Stoga Gorski insistira da se pažnja mora posvetiti *sociopolitičkom konfliktu* kao bitnoj varijabli u procesu sekularizacije i promjenama u odnosu religijske zajednice-država kao bitnom polazištu, ali i ishodištu procesa.<sup>18</sup> Treba naglasiti da ovaj prisup u modelu sociopolitičkog konflikta nije do kraja razvijen kao onaj klasične sekularizacijske teorije ili modela religijske ekonomije obzirom da nije zasnovan na nekoj općoj teoriji društvene promjene ili društvenog ponašanja, ni je povezan sa nekom posebnom "školom" ili disciplinom. Radije, to je interpretativni i interdisciplinarni okvir koji izvire iz socio-povijesnih istraživanja.

Otuda i primjeren poziv na „historiciziranje sekularizacijske debate”, i to: “(a) prihvatanje dužeg opsega historijske perspektive koja se proteže izvan perioda moderne ere; (b) uključivanje mnogo ozbiljnije i na različite načine relevantne literature i izvora, tako da se razvija jasan smisao vremenskih i prostornih granica sekularizacije u svim njenim dimenzijama; (c) viđenje sekularizacije kao kontingentnog proizvoda posebnih događaja koji uključuju specifične aktere; i (d) biti osjetljiviji na promjene u kontekstu i sadržaju religijskih praksi i vjerovanja.”<sup>19</sup> Držim da su ove postavke relevantne za istraživanje sekularizirajućih i desekularizirajućih procesa u Bosni i Hercegovini, i u vremenskoj, i prostornoj perspektivi.

Problemi sa afirmacijom ili gubitkom pozicije i moći, odnosno političkim protektivizmom ili pritiscima na organiziranu religiju koji je bio prisutan u Bosni i Hercegovini od kraja XIX stoljeća pa do danas, nužno je pratio i različit pristup reguliranja i dereguliranja institucionalne religije. Jedna od posljedica je da je naglasak pomjeren ka modelima individualizacije vjerovanja, što je vodilo i tome da pojedinci samostalno odlučuju šta je njihov personalni *credo* koji će im dati smisao postojanja, shodno vlastitom okviru mišljenja, interesa, aspiracija i iskustva.

Međutim, David Martin<sup>20</sup> je pokazao kako je religijski jezik utjelovljen u posebnim uglovima pogleda na svijet, posebnim modelima društvenog udruživanja, kao i u sakralnim mjestima posebno oblikovanim i označenim pokretima, slikama i eksklamacijama bogoštovlja. Takva sakralna mjesta raštrkana su diljem Evrope i dio su njena jedinstva, čak i onda kada se odbacuje kršćanstvo kao dugotrajan „stanar“, ovaj depozit vjere ostaje kao društvena prisutnost i opstaje kao društvena činjenica. Po Martinu, normativno pitanje stoga mora biti parafrazirano tako da glasi: kako to prisustvo i ta činjenica mogu ili ne mogu biti priznate u domeni javnog? Jednako vrijedi u mojim uvidima, *mutatis mutandis*, za bosanskohercegovački kontekst i ovdje imanente religije i religijske tradicije.

<sup>17</sup> P. S. Gorski, *Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research*, u: M. Dillon (ur), *The Handbook of Sociology of Religion*, Cambridge 2003, s. (110 i dalje) 110.

<sup>18</sup> Gorski (bilj. 17), s. 115.

<sup>19</sup> Gorski (bilj. 17), s. 122.

<sup>20</sup> D. Martin, *Religion, Secularity, Secularism and European Integration: Prologue*, May 2003, ss. 2-3. [http://ec.europa.eu/research/social-sciences/pdf/michalski\\_210503\\_contribution02\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/research/social-sciences/pdf/michalski_210503_contribution02_en.pdf) (očitanje 23. 01. 2015).

#### 4. Religijski i/ili politički identiteti i sekularizacija

Naime, mjesta prošlosti iznova se propituju u sadašnjim sekularnim i/ili postsekularnim demokratijama, no ono što se rijetko diskutira, kod nas posebno, jeste da princip *cuius regio eius religio* nakon mira iz Augsbourga, i kasnije Westphalie, nije kao što to primjećuje Jose Casanova, utemeljujući princip moderne sekularne demokratske države, već prije moderne konfesionalne teritorijalne apsolutističke države. “Nigdje u Evropi religijski konflikt nije vodio sekularizaciji države i politike, već prije konfesionalizaciji države i teritorijalizaciji religije i naroda”<sup>21</sup> Problem izrazito višekonfesionalnih društava u tom kontekstu mnogo je složeniji.

Nadalje, u posljednje vrijeme, naročito od devedesetih godina prošlog stoljeća na ovamo, više nego što je to slučaj u drugim dijelovima Evrope, na ovim tzv. tranzicijskim prostorima dešava se i “prevođenje” društvenih religijskih identiteta u čvrste političke identitete. U određenom smislu i postsekularni procesi pospješuju kreiranje religijskih identiteta povezanih sa političkim osporavanjima, umjesto da podržavaju njihovo spajanje sa različitim drugim kulturnim identifikacijama i praksama. Posebno bi bilo važno problematizirati i istražiti da li ovdje uslijed dešavanja na globalnoj sceni, snažni postsekularni, zapravo postsuverenitetski procesi zapravo prethode nikad do kraja razvijenim autentičnim procesima sekularizacije koji su bili začeti u prethodnom periodu uređenja društvenih odnosa (na stranu aspekt prisilne ateizacije koji također jeste jedno vrijeme bio prisutan u bivšem sistemu).

Dakle, ono što je danas evidentno, politički identiteti mogu se tkati oko religijskih i konfesionalnih definicija. „[T]ijekom moderne istorije, konfesionalna vjernost je postala utkana u osjećaj identiteta određene etničke, nacionalne klase, ili religijske grupe. (...) ‘neo-Durkheimian’ efekt, gdje su osjećaj pripadnosti grupi i konfesiji spojeni, i moralna pitanja grupne historije imaju tendenciju bivati kodirana u religijskim kategorijama.”<sup>22</sup> Ali to kodiranje pod snažnim je uticajem i u suglasju sa onim što se dešava sad i ovdje. Daniele Hervieu-Leger<sup>23</sup> oživljenje religije vidu u u tome da, na prvom mjestu, modernost ispoljava kontinuitet, ali isto tako i transformacije, i to u formama vjerovanja (funkcionalni proces) čak i kad su tradicionalna vjerovanja (njihovi suštinski sadržaji) u mnogome odbačeni; po njoj, pamćenje i tradicija su osnova legitimnosti i sredstvo artikulacije posebice religijskih uvjerenja i vjerovanja.

Tako legitimizirani politički identiteti kodirani u religijskim kategorijama, transformirani ali insistirajući da su tradirani i stvar kontinuiteta, ne samo u Bosni i Hercegovini, po Karl-Josef Kuschelu ocrtavaju konture onoga “šta je u igri”. On argumentira: „Danas su antagonističko-odbojne tendencije među ljudima triju religija postale jače. Deviza glasi: osiguranje identiteta preko novog profiliranja jednog protiv drugog. Odbojnost se naziva 'jasnoća' i 'odlučnost'. Bezobzirno prikazivanje sebe kao onoga koji ima pravo na vjersku slobodu. Vjerska sloboda kao slobodni prostor za nekontrolirane religiozne prakse...”<sup>24</sup>

Jean-Paul Willaime ukazuje da „upravo se u kontekstu hipersekularizacije evropskih društava ostvaruje određeni povratak vjerskoga, vjerskoga koje, sa svoje strane, teži svom dubokom preoblikovanju jednako u svojim odnosima prema istinama koje oni zahtijevaju i u svojim

<sup>21</sup> J. Casanova, *Public Religion Revisited*, u: H. de Vries (ur), *Religion Beyond a Concept*, Fordham 2008, s. 110.

<sup>22</sup> C. Taylor, *The Future of the Religious Past*, u: H. de Vries (ur), *Religion Beyond a Concept*, Fordham 2008, s. 193.

<sup>23</sup> D. Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory*, New Jersey 2000.

<sup>24</sup> K. J. Kuschel, *Židovi, Kršćani Muslimani: Podrijetlo i budućnost*, Sarajevo 2011, s. 31.

načinima društvenog postojanja... U odnosu na sekularizaciju kao transfer sakralizacije vjerskog na druge sfere aktivnosti (ekonomsku, političku, moralnu), koja posebno odgovara fazi sekularizirajuće modernosti, ultramodernost se pojavljuje kao sekularizirana modernost gdje se sekularizacija primjenjuje na same sekularizirajuće snage<sup>25</sup> Slično promišlja i Željko Mardešić<sup>26</sup> ukazujući na pet razdoblja sekularizacije: sekularizacija religije, sekularizacija politike, sekularizacija sekularizacije, odgode i prilagodbe sekularizaciji, pobuna protiv sekularizacije.

Sve u svemu, religiju sociolozi razumijevaju najneposrednije onda kada se objektivira, kao društvena činjenica, u organizacijskom smislu, i dakako preko sljedbenika, dakle ne samo po osnovu određenih ideja, stavova i praksi. "Otkriti kako su ih ovi sljedbenici konkretno ostvarivali, ponavljali, menjali, prilagođavali, koristili u raspravama, i proširivali (u cilju identifikovanja svoje tradicije) sigurno jeste jedan veliki zadatak. Isto važi i za sekularizam. Moramo otkriti šta ljudi rade idejama i praksama i sa idejama i praksama pre nego što razumemo šta sve učestvuje u sekularizaciji teoloških koncepata u različitim vremenima i prostorima."<sup>27</sup>

A odvojenost organizirane religije i države ne znači njihovo međusobno ignoriranje. Može se tvrditi da ako je proces sekularizacije u nečemu do sada bio uspješan onda je to u utvrđivanju principa jednakosti i jednakopravnosti među različitim vjeroispovjestima (u širem smislu) koji se temelji na njihovom zajedničkom i istovremenom odustajanju od nastojanja da zagospodare, od nastojanja svake vjeroispovjesti i organizirane religije da bude jedini oslonac konačnih istina, odnosno konačne stvarnosti.

"Jednostavno rečeno, građani u demokratiji bi trebali prestati sa prizivanjem *conversation-stoppers* [zaustavljivačima razgovora] što je duže moguće. Trebali bi dati sve od sebe da se razgovor nastavi bez navođenja nespornih prvih principa, bilo filozofskih, bilo religijskih. Ukoliko smo ponekad dovedeni u takvu situaciju da ih ipak navodimo, trebali bi gledati na to kao na naš neuspjeh, nikako kao na naš trijumf."<sup>28</sup>

### Summary

*In this paper the short overview of the secularisation debate in sociology has been discussed from the early period (religion and modernisation), over the main arguments of the post-secularist (rational choice theory and religion) till the (neo-)secularist approach in understanding secularisation processes (secularisation as descriptive and not normative hypothesis). Further on, Phillip S. Gorski approach of "historicising the secularisation debate" has been applied on the case of Bosnia and Herzegovina in order to propose the possible agenda for the future research. Finally, an issue of political and/or religious identities has been discussed as one of the possible approach in problematising the secularisation processes in Bosnia and Herzegovina, but in modern world as well.*

<sup>25</sup> J. P. Willaime, Ultramoderne rekonfiguracije, *Europski glasnik*, Zagreb 12/2007, s. 102-3.

<sup>26</sup> Ž. Mardešić, Religija u postmodernitetu: Nestanak ili povratak svetoga?, u: D. Đorđević (ur), *Muke sa svetim*, Niš 2007.

<sup>27</sup> Asad (bilj. 1), s. 280.

<sup>28</sup> R. Rorty, Religion in Public Square, *Journal of Religious Ethics*, Malden 31/2003, ss. 148-149.