

Sulejman Bosto*

Sekularnost, sekularizam, religija?

Ne samo u ekskluzivnim znanstvenim krugovima društvenih humanističkih ili duhovnih znanosti nego i u javnim debatama (na kapitalu kako kulturno-političke baštine prosvjetiteljstva: na konceptu javnog i demokratskog oblikovanja političke volje, političkog pluralizma, sekularnog državno-pravnog ustrojstva, liberalnih tržišno-ekonomskih normi, emancipacijskom političkom konceptu autonomije slobodnog građanina, svjetonazornom i kulturnom pluralizmu modernih društava, – tako i uz potporu rapidne globalne ekstenzije tehničko-medijske „komunikacijske“ mreže) – u fokus kritičke dijagnoze epohe ili „duhovne situacije vremena“ ulaze i glasovi o krizi moderne, o navodnom kraju moderne, o nedovršenom projektu moderne, o pitanju „druge moderne“ (*Ulrich Beck*), o samokritici moderne, o „fundamentalizmu moderne“ (*Helmuth Dubiel*), o neispunjenim obećanjima i/ili teškoćama modernog projekta prosvjetiteljstva, etc. U vokabular ili u šlagvorte te kritičke dijagnostike spadaju i formulacije o „novoj nepreglednosti“ svijeta i modernih društava ili o njihovoj kompleksnosti, o „postnacionalnim“, „posthistorijskim“ konstelacijama, o „postsekularnim društvima“, o „posthistoriji“ o „postliberalnom karakteru društva“ itd.

Istina, sa inače vrlo konjunktornom upotrebom prefiksa „post-“, treba biti obazriv, (na što na primjeru izraza „postliberalni karakter društva“ upozorava *Helmuth Dubiel*). Ako se, naime, u okviru razumijevanja i tumačenja strukture i dinamike povijesnih procesa dijagnostički govori o diskontinuitetima i lomovima, onda:

„lomovi“ u strogom smislu postoje samo *između* historijskih struktura i pojmova, oblika svijesti i obrazaca tumačenja koji ih prate i dešifriraju. Neka se to pokaže na primjeru pojma 'postliberalan'. On nikako ne treba da znači da smo mi već građani jednog 'postliberalnog društva'. On je, naprotiv, neposredan izraz jedne teorijske neprilike. Pojam hoće reći da su zapadne demokracije doduše baštinici građanskih društava 18. i 19. stoljeća, ali da se suvremene forme privrednog poretka, političke organizacije, klasne strukture i dominantnog kulturalnog karaktera društva više ne pojavljuju samorazumljivo u kategorijama u kojima su kritičari i intelektualni zagovornici građanskog društva nastojali shvatiti njegov uspjeh. Prefiks 'post-' asocira samo na to da tendencije koje odstupaju od baštinjenih teorijskih slika društva same još nisu shvaćene, i da još nisu

* Autor je redovni profesor na Odsjeku za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu. Predaje na dodiplomskom, diplomskom i doktorskom studiju na predmetima Ontologija, Sociologija kulture, Filozofska antropologija, Filozofija prirode, Filozofija jezika, Filozofska hermeneutika, Estetika. Prevodi sa njemačkog jezika.

dosegle čistotu jednog novog razvojnog stupnja koji bi se potom dao fiksirati u nekoj novoj socijalno teorijskoj paradigmi.“¹

Ako ovome dodamo *Dubielovu* vodeću ideju njegove knjige *Neizvjesnost i politika*, naime, tvrdnju da se „historijska posebnost moderne demokracije sastoji upravo u jednoj organizacijskoj formi koja joj nalaže da na krug pitanja koji se ne može zatvoriti daje sve protivrječniije odgovore“, odnosno, da /je/ „demokracija takoreći institucionalizirana forma javnoga ophođenja sa neizvjesnošću“² – onda se na ovoj pozadini (to jest, u „ophođenju sa neizvjesnošću“) nalazimo na pragu pitanja o statusu religije i religijskih praksi u uvjetima „(post)sekularnih“ društava.

Razumijevanje i razjašnjenje tih praksi je – s obzirom na uvodne naznake – suodređeno, s jedne, strane klasičnom prosvjetiteljskom emancipacijskom baštinom, odnosno, za moderna društva konstitutivnom pravno-političkom normom odvajanja crkve od države, emancipacijskom idejom autonomne slobodne individue i građanina kao slobodnog subjekta i aktera političkog, ekonomskog i kulturnog života.³ Ta prosvjetiteljska baština, kao što znamo, s obzirom na normativni sekularni koncept političkog ustrojstva društva, isključuje religiju i crkvu (kler i institucionalni sistem crkve) kao *povlaštene* autore i aktere državnog i političkog života društva, odnosno, isključuje predmoderni postulat transcendentne legitimacije zemaljske vlasti i njihovog bezuvjetnog ekskluzivnog važenja. S druge strane, ako – u okviru kritičke dijagnoze historijskih učinaka i domašaja „stare moderne“ u kojoj *Dubiel* konstatira „neizvjesnost o stanjima konsenzusa“ u demokratskom društvima – radi čega on od „nove“ moderne očekuje njezino 'refleksivno moderniziranje' na temelju kojeg moderna društva moraju razviti i sposobnost

¹ H. Dubiel, *Neizvjesnost i politika*, Sarajevo 2006, s. 95.

² Dubiel (bilj. 1), s. 7.

³ Pojam građanina kao jedan od temeljnih pojmova sa prosvjetiteljstvom ustanovljene sekularne političke kulture, iziskuje diferencirano razjašnjenje njegove višeznačnosti. Takvo razjašnjenje, među ostalim, nalazim u Otfrieda Höffea, u predavanju „Od minimalnog građanina ka građaninu svijeta“, što ga je Höffe održao u Sarajevu na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, 09. 04. 2014. Citiram: „Anglofona diskusija se u određenju onoga biti-građanin zadovoljava dvjema (...) a u odnedavno trima dimenzijama (...). Ta diskusija počinje sa građaninom u pravnom smislu, kojemu pripadaju građanska, politička i socijalna prava („legal status“). Nastavlja se aktivnim i zbog njegove aktivnosti uzornim državljaninom koji se angažira kao „political agent“ u političkim institucijama. A u novijoj, trećoj dimenziji radi se o onom članu političke zajednice koja zasniva identitet, kojeg ja nazivam komunitarnim građaninom ili građaninom koji djeluje u okviru zajednice.

Ponajprije, za srednju dimenziju anglofona diskusija razlikuje još dva modela: liberalni model koji naglašava negativna prava na slobodu, od republikanskog modela autonomne vladavine građana kao državljana – model koji se vraća na Aristotela, na Machiavellijeve *Discorsi* i na Rousseaua. Ovdje građanin prije svega važi kao javna osoba, kao *citoyen* a u liberalnom modelu u prvom redu kao privatna osoba koja se interesira za dobit, kao *bourgeois*.

Na prvi pogled su pojmovi spomenute anglofone debate nesumnjivo korisni. Ali, pobliže razmatranje nailazi na nedvosmislene teškoće. Tako, osim *citoyen*-a i *bourgeois*-a postoji i treća osoba, kulturni i obrazovani građanin. Ne samo u Njemačkoj taj je građanin vjerovatno već generacijama igrao vodeću ulogu. Nadalje, za građanski identitet taj građanin je daleko je važniji od političkog komuniteta; i obje druge dimenzije – građanin u pravnom smislu i građanin kao državljanin – imaju veliki značaj. Osim toga, treća – komunitarna – dimenzija u bogatstvu njezinih faseta, ne predstavlja nikakvu homogenu veličinu. Nadalje, za prve dvije dimenzije smatram primjerenom jednu drugu interpretaciju. Osobito smatram važnim dvije druge dimenzije, dimenziju građanina kao aktera ekonomskog života i na građanina svijeta.“ U ovaj široki opseg pojma „građanin“ bilo bi, razumije se, potrebno uključiti i „religioznog građanina“ koji državno-pravno zajamčenim religijskim slobodama organski sudjeluje u životu sekularnog društva i države koji su (kao pluralni sklopovi životnog svijeta i životnih stilova) *inkluzivni* i *nerepresivni*.

„institucionalnog stavljanja u pitanje samih sebe“,⁴ – onda se pitanje statusa, uloge, zahtjeva za važenjem, pitanje o vrijednosnim registrima i smislotvornim očekivanjima, kulturnim, moralnim, duhovnim zahtjevima i kapacitetima religija u kulturno i svjetonazorno pluralnim društvima, – očito postavlja na nov način, budući da se binarne i simplificirane ekskluzivističke opozicije: država vs. crkva, vjera vs. znanje, religija vs. znanost, vjernici vs. ateisti, pokazuje preuskom, prekrutom ili prekratkom da bi u uvjetima modernih, pluralno ustrojenih liberalnih društava iscrpila složenost fenomena i njihovih odnosa. U toj stvari je principijelno jasno da se sekularna norma ne bi trebala razumijevati i prakticirati kao represivna politička i pravna praksa prema religijama i religijskim zajednicama (naime, ona represivna praksa koja je svojstvena nedemokratskim ili totalitarnim političkim porecima) – ali i obrnuto: da se sekularni koncept modernih društava u očima i u praksama crkava ili religijskih zajednica ne percipira i ne stigmatizira kao „đavolska rabota“ niti da iskustva i istine vjere (koja se, inače, u sekularnom društvu, u uvjetima pravnih i političkih garancija religijskih sloboda unutar demokratske pravne države neupitno i neometano prakticira i živi unutar dotične religijske zajednice) ne pretendiraju da važe za sve ljude, za cijelo čovječanstvo, kao nadvremenski/nadhistorijski, univerzalno i bezuvjetno važeći izvor „istine“ i/ili „smisla“ – iz čijeg se ekskluziviteta kao što znamo i vidimo konstruiraju striktni politički zahtjevi odnosno političke akcije i pretenzije na monopol u društvenim procesima političkog oblikovanja volje, na monopol u razumijevanju i tvorbi identiteta ili – recimo – zahtjevi za monopol na moralne i vrijednosne predodžbe koje, tobože, jedino garantiraju stabilnost društva. S tim u vezi je ilustrativan nedavni intervju njemačkog sociologa *Hansa Joasa*⁵ u kojemu novinari *Die Zeit*-a između ostalog postavljaju i ovo pitanje: „Jesu li nam religije potrebne za našu društvenu povezanost? Može li se reći: 'Bez Boga nema morala'?“

Joas odgovara: „Empirija govori drugim jezikom. Nije tačno da bi oni koji nisu vjernici nužno bili nesretni, nemoralni i da ne bi bili u stanju da djeluju altruistično. To, na primjer, pokazuju jako sekularne zemlje kao što je Švedska. Društvo se može stabilizirati i bez religija. Ovaj nalaz potpuno razbješnjuje neke profete propasti.“

Joasov iskaz govori u korist sekularnog koncepta, ali svakako ne protiv religija nego protiv njihova zahtjeva za moralnim i političkim *monopolom* koji se poziva na ekskluzivnost vlastitog važenja. Prigovoru za ekskluzivnost zahtjeva za važenjem podliježe, naravno, i simplificirani sekularni koncept koji pervertira u rigidni *sekularizam* (ukoliko je sufiks „-izam“ – u brojnoj porodici „-izama“, kojoj pripada i klerikalizam, izražava i kruti normativni karakter nekog parcijalog i konceptualno zatvorenog programa/sistema ideja, nazora i propozicija koji pretendira na univerzalno važenje - te pervertira u ekskluzivanu ideološku praksu u političkom prostoru i cenzorski suspendira inkluzivnu moralno-političku normu tolerancije u demokratskim i svjetonazorno pluralnim društvima. *Nota bene*: *sekularni* koncept kao plod ranog prosvjetiteljstva nastao je na epohalnom emancipacijskom konceptu autonomije ljudskog razuma i slobode, kao dokidanje predmodernog političkog stanja društva kao neslobodnog društva, zasnovanog na sprezi crkve i države u kojoj je religija bila faktički monopolist političke

⁴ Dubiel (bilj. 1), s. 7.

⁵ Link: www.zeit.de/zeit/wissen/2013/1/Soziologe-Hans-Joas-Religion-Atheismus-Selbsttranszendenz. Razgovor Ulricha Schwabela i Christiana Schulea sa Hansom Joasom nosi nadnaslov GLAUBE, glavni naslov „Diese Erfahrung ist universell“ i podnaslov *Auch Atheisten kennen die Erfahrung der Selbsttranszendenz. Sie deuten diese anders als religiöse Menschen.*

(zemaljske) moći i ideologije, armirane superordinacijom i hijerarhijom teokratskog koncepta vlasti, drugim riječima, religijskim ekskluzivizmom sa političkim sadržajem. Ovaj epohalni prosvjetiteljski postulat je stoga – sa stajalište emancipacije i ideala slobode – plodonosan i obavezujući i za tzv. postsekularna demokratska društva koja su ga u svojoj političkoj samosvijesti pravno, politički i moralno interiorizirala i artikulirala u obliku univerzalne humanističke norme ljudskih prava i ljudskog dostojanstva.

Ali, ekskluzivnost i zahtjev za bezuvjetnim univerzalnim važenjem *parcijalnih* svjetonazornih koncepata u političkom prostoru nužno generira poznatu matricu prijatelj – neprijatelj koja treba da važi kao uvjet mogućnosti politike. Na toj matrici – premda sa suprotnim predznakom – ruku pod ruku kao blizanci idu rigidni klerikalizam (klerikalni koncept političkog ustrojstva društva) i rigidni sekularizam u liku vulgarnog ateizma (kao ideološki oktroirano poricanje boga i kao represivna državna praksa prema religijskim zajednicama). Obje pozicije kao „neprijateljske“ traže legitimacijske razloge za uzajamne nasilne prakse, i u biti su vođene voljom za realnom (zemaljskom) moći u njezinim različitim modalitetima. Da, međutim, pitanje statusa i načina važenja religija u „postliberalnim“ i „postsekularnim“ društvima svojom složenošću daleko nadilazi simplificiranu dilemu: za ili protiv religije, odnosno za ili protiv sekularnog društva, odnosno, da je i sama moderna prestala biti samorazumljivim pojmom iz tradicionalnog, optimistički intoniranog prosvjetiteljskog vokabulara, sugerira nam *Dubielov* dijagnostički iskaz u poglavlju „Fundamentalizam moderne“ u knjizi *Neizvjesnost i politika*⁶:

„Samo u provincijama moderne ona se još smatra pothvatom koji se stalno razvija. Nasuprot tome, u metropolama vrapci na krovu cvrkuću pjesmu *dijalektike* prosvjetiteljstva – dakle pjesmu da se svako otčaravanje svijeta mora platiti uvijek novim formama začaravanja i mitiziranja. Globalno gledano, u prošle dvije decenije mi nemamo posla sa jednodimenzionalnim prosvjetiteljstvom koje jednostavno miče u stranu predracionalne ostatke, nego sa kompleksnim fenomenom preklapajućih procesa formalnog racionaliziranja, *sekulariziranja i kulturnog diferenciranja, s jedne strane, i procesima tradicionaliziranja, resakraliziranja i novog ujednačavanja s druge strane*. Cornelia Klinger je, s obzirom na perzistenciju te uzajamne igre, predložila da se moderna koncipira kao jedinstvo otčaravanja i ponovnog začaravanja. (...) A nas, suvremenike 20. stoljeća koje je na izmaku, fascinira historijsko bratstvo bezgraničnog, elektronički oboružanog kapitalizma sa formama *svjetski raširenog religijskog tradicionalizma za koji se udomaćio pojam fundamentalizma*“⁷

Padaju u oči pojmovi: „tradicionaliziranje“, „resakraliziranje“, „novo ujednačavanje“, „nove forme začaravanja i mitiziranja“ – koji fungiraju kao indeksi procesa *pervertiranog povratka religije* na scenu modernih društava, povratka koji se ne uklapa u očekivanje ranog prosvjetiteljstva da je sa „mitiziranjem“ ili „sakraliziranjem“ svijeta i života – završeno. Taj povratak u ekstremnoj formi nastupa u širokom registru fundamentalističkih strujanja za koja *Dubiel* ustvrđuje da su „autentično moderna jer se mogu dešifrirati samo u odnosu na procese moderniziranja protiv kojih se bore“⁸. Fundamentalizmi⁹ (*Dubielovim* riječima, kao „religijski

⁶ Dubiel (bilj. 1).

⁷ Dubiel (bilj. 1), s. 166 (kurziv, B.S).

⁸ Dubiel (bilj. 1), s. 167.

⁹ O pojmu, motivima i praksama fundamentalističkih strujanja u čiju se analizu pored islamskog fundamentalizma uključuju i ostali religijski fundamentalizmi monoteističkih religija: jevrejski, katolički, protestantski, pravoslavni...

antimodernizmi“), pak, nastupaju kao *politički pokreti* sa političkim zahtjevima, premda te zahtjeve odijevaju u argumentaciju i vokabular religijskih (za transcendentni izvor vezanih) razloga, a zapravo mogu (na primjer, u slučaju islamskog fundamentalizma) tražiti alibi ili u „dramatičnom materijalnom osiromašenju u savezu sa blijeđenjen i antizapadnim preokretom postkolonijalnih ideologija koje su obećavale izlaz iz bijede“, ili oslanjajući se na „dugu tradiciju purističkih protupokreta koji su reagirali na dogmatske, liturgijske ili političke tendencije posvjetovljenja islama“ ili oslanjajući se na „neposredno važenje istine svojih svetih tekstova i religijske predaje, kao što, nasuprot ideji i institucionalnoj realnosti podjele vlasti koja je utvrđena u zapadnim ustavima, i u osnovu političkog života stavlja religijske zakone“¹⁰.

Ovaj *fundamentalistički intonirani* povratak religije u „postsekularnoj moderni“ naravno ne iscrpljuje sve razloge, motive ili ukupni duhovni, kulturni ili moralno-praktični sadržaj i motive „povratka“ religije na pluralnu i kompleksnu scenu modernih društava. Spomenuti procesi resakraliziranja (životnih praksi ili samo političkog života), ili procesi retradicionaliziranja (čije opravdanje izvire iz samorazumijevanja religijskih zajednica i njihovog samotumačenja kao čuvara kapitala tradicija kao „izvora identiteta“) – ti procesi iziskuju još nedostajuću samorefleksiju moderne kao i samorefleksiju religija i načina njihovog važenja u uvjetima „ubrzanog porasta kompleksnosti moderne“ (Habermas). Pri tome se naravno, u „postsekularnim“ društvima (uz izbjegavanje rigidne prosvjetiteljske predrasude prema religijama), ne radi o odustajanju od sekularnog koncepta ili o njegovom „dokidanju“ (kao što vrijedi i obrnuto: iz perspektive prosvjetiteljske kulturno-političke premise ne bi se trebalo izvoditi nemoguć zahtjev o „dokidanju“ ili o „zabrani religija“) – radi se o tome da se u obzir uzmu kako kapitali moderniziranja tako i paradigma svjetonazornog pluralizma i njegovog osiguranja u uvjetima liberalno-demokratski uređenih društava i na premisi svjetonazorne neutralnosti države. Takav povratak religija i njemu inherentnih teškoća evidentira i Habermasova slika duhovne situacije vremena: dok, je na jednoj strani uz fascinantne znanstveno-tehnološke napretke naše epohe vidljiva „tendencija širenja naturalističkih slika svijeta, na drugoj strani se susreće sa neočekivanim revitaliziranjem kao i sa globalnim politiziranjem vjerskih zajednica i religijske predaje.“¹¹

Ranije spomenuto resakraliziranje i tradicionaliziranje ide na račun religija, odnosno njihovog povratka na scenu društvenog života, u kojima do riječi dolaze njihova različita očekivanja: od očekivanja pravne i političke legalizacije šireg spektra religijskih sloboda (koja se može razumjeti i kao zahtjev za kompenzacijom gubitaka i marginalizacija u predliberalnim, represivnim, nedemokratskim ili totalitarnim političkim porecima), ili kao zahtjev za proširenjem polja važenja religijskih formi i sadržaja života u javnom prostoru, u polju kulture sve do

– opširnije Dubiel (bilj. 1), ss. 167-182, kao i određenje pojma „fundamentalizam“, na primjer, u Habermasa: „Tim predikatom /'fundamentalistički'./ označavamo neko duhovno držanje koje na realizaciji vlastitih uvjerenja i razloga ustrajava čak i onda kad su ta uvjerenja i razlozi sve drugo osim općeprihvatljivi. To posebno važi za religijske istine vjere. Naravno, dogmatiku i pravovjernost ne smijemo pobrkati s fundamentalizmom. Svaki religijski nauk oslanja se na neku dogmatsku jezgru istinâ vjere. A ponekad postoji autoritet kao što je papa ili rimska Kongregacija za nauk vjere koja utvrđuje koja shvaćanja odstupaju od te dogme, a time i od ortodoksije. Jedna takva ortodoksija postaje fundamentalističkom tek ako čuvari i reprezentanti istinske vjere ignoriraju epistemičnu situaciju nekog svjetonazorno pluralnog društva i – čak silom – ustrajavaju na ostvarenju i općoj obaveznosti svog nauka.“ (opširnije o ovome J. Habermas, *Rascjepljeni Zapad*, Sarajevo 2010, ss. 16-33 (kurziv, B.S).

¹⁰ Dubiel (bilj. 1), s. 168.

¹¹ J. Habermas, *Između naturalizma i religije*, Sarajevo 2009, s. 9.

uključivanja u javno-pravno konstituirani sistem obrazovanja; ili za manje ili više jasnim ili skrivenim ambicijama u političkom polju. Ovaj „povratak“ religija u okvirima liberalno-demokratskih društava, sve je prije nego nekonfiktan i nespornan. Regresija u predmodernu stanje (koja bi uključivala povratak političke uloge religije kroz uskrnuće teokratskih koncepta političkog ustrojstva društva), nakon prosvjetiteljskog obrata i njegove formativne snage u konstituciji modernih demokratskih društava, nije ni prihvatljiva niti realna alternativa sve dok kao nesporna vrijedi „činjenica da mogućnosti političkog blikovanja postoje još samo unutar univerzuma znanstveno-tehničkih i privrednih infrastruktura, koji je nastao na Zapadu i koji nema alternative“¹². Nasuprot tome – riječima *Habermasa* – „obnovljena religijska svijest raskida sa liberalnim premisama prosvjetiteljstva“, iz čega se začinju sporovi „koji se oblikuju u političke moći“, odnosno, začinju se „svjetonazorna polariziranja“. Riječ je o porastu „sekularno/religijskih suprotnosti“ koje nisu bez posljedica za sklad i za funkcioniranje demokratskih društava. U okolnostima ove polarizacije *Habermas* apelira na „građanski commonsense“ – odnosno, ispituje uvjete i mogućnost jednog koncepta tolerancije koja se temelji na interiorizaciji moralnih univerzalija ljudske slobode i dostojanstva, odnosno na pretpostavljenom univerzalom moralnom supstratu (na koji se inače pozivaju sve religije kao svojim „autentičnim“ potencijalom, ali koji nije ekskluzivna privilegija samo jedne religijske ili svjetonazorne perspektive). Temeljnu mogućnost *Habermasa* vidi u „liberalnom građanskom etosu“ koji od obiju strana (sekularna država - religije) „zahtijeva *refleksivno osvjedočenje kako o granicama vjere tako i o granicama znanja*“¹³ Zahtjevi za *commonsense*-om, moraju uračunati bazični *religijski, svjetonazorni i kulturni pluralizam* – kojeg jamči i osigurana sekularna država, jer „tek svjetonazorno neutralno vršenje pravno-državno ustrojene sekularne vlasti može jamčiti ravnopravan i tolerantan zajednički život različitih vjerskih zajednica koje su supstancijom svojih svjetonazora i doktrina kao i uvijek nepomirljive“¹⁴. Ustavno-pravna jamstva religijskih sloboda koje pruža država (pod spomenutim uvjetom svjetonazorne neutralnosti) omogućuju sekularnoj državi da „svoje religiozne kao i nereligiozne građane može zaštititi jedne od drugih samo onda ako u *uzajamnoj građanskoj komunikaciji* nalaze ne samo *modus vivendi* nego ako iz uvjerenja zajedno žive u demokratskom poretku. Demokratska država živi od *solidarnosti građana* koja se ne može pravno iznuditi (...). U političkoj javnosti se ta građanska solidarnost – koja se pretvorila u sitan novac – mora dokazati upravo i preko svjetonazornih granica.“¹⁵

U razjašnjenju uvjeta osiguranja religijskih sloboda u sekularnom društvu (osim zahtjeva za principijelnim ustavno-pravnim osiguranjem tih sloboda) – *Habermas* aktivira i specifičan vokabular *građanske etike* kojim opisuje uvjete mogućnosti tolerancije, kako između sekularnih i religioznih građana, tako i među religijama i religijskim zajednicama. Rečeno u formi natuknica tu spadaju:

- liberalni građanski etos koji „od obiju strana zahtijeva *refleksivno osvjedočenje kako o granicama vjere tako i o granicama znanja*“,
- miroljubiv religijski pluralizam,
- uzajamna građanska komunikacija religioznih i nereligioznih građana,

¹² *Habermas* (bilj. 11), ss. 9 i dalje.

¹³ *Habermas* (bilj. 11), s. 10 (kurziv, S. B).

¹⁴ *Habermas* (bilj. 11), s. 11.

¹⁵ *Habermas* (bilj. 11), s. 11.

- građanska solidarnost,
- „uzajamno priznavanje (...) da su religiozni i sekularni građani spremni u *javnim debatama* slušati jedan drugog i učiti jedan od drugog“, što pak uključuje:
- civilno uzajamno ophođenje čiji je sadržaj razmjena (a na nametanje) kognitivnih stavova, a što, nadalje, iziskuje neophodnost i spremnost na procese uzajamnog učenja koje pretpostavljaju stjecanje i kultiviranje kognitivne kompetencije kao i „epistemične dužnosti“.¹⁶

Na pretpostavkama ovako skicirane strategije tolerancije koja pretpostavlja da (samo)refleksivno osvjedočenje o vlastitim granicama (obiju strana u sporu: sekularne države i religioznih građana) znači očekivanje da „religiozni građani moraju naučiti da svoja vlastita vjerska uvjerenja stave u refleksivno shvatljiv odnos prema činjenici religijskog i svjetonazornog pluralizma, a privilegij znanja društveno institucionaliziranih znanosti, kao i prvenstvo sekularne države i univerzalističkog društvenog morala, moraju učiti sa svojom vjerom.“¹⁷ Ista samorefleksivna obaveza važi, po *Habermasu* i sekularnu perspektivu od koje se iziskuje refleksivno prevladavanje sekularističke svijesti, ukoliko sekularna svijest ne želi ostati „*ispraznim* sekularizmom.“¹⁸

No na treba smetnuti s uma da sekularni skeptici – s obzirom na brutalne fundamentalističke prakse nasilja koje se hrane pozivanjem na tobože normativne naloge „vjerskih istina“ i na „spiritualne izvore“ – sumnjaju u mogućnost refleksivnog samopropitivanja ili samoograničenja religija, ako u „hermeneutičkoj samorefleksiji predajom sačuvanih doktrina“ (*Habermas*), odnosno u „dogmatskoj obradi kognitivnih izazova sa strane modernih znanosti i religijskog pluralizma“ teologija ustrajava na privilegiranom i nesumnivom univerzalnom moralnom supstratu dotične religije koji je navodno iskupljuje od svake odgovornosti za praksu nasilja i za zloupotrebe religije kao instrumenta nasilja politike moći. S druge strane (s one strane sekularističke predrasude) *Habermas* (iz perspektive filozofskog promatrača, odnosno, iz kulturno-povijesne i duhovno povijesne perspektive), u svjetskim religijama retrospektivno prepoznaje formativnu ulogu u povijesti duha, odnosno, prepoznaje povijesno kontekstualizirani „kognitivni zamah“ iz vremena nastanka svjetskih religija o kojemu je pisao *Jaspers*. Pozivajući se na „Hegelovu tezu da velike religije spadaju u povijest samoga uma“ i ustvrđujući da „postmetafizičko mišljenje ne može razumjeti samo sebe ako u vlastitu genealogiju uz bok sa metafizikom ne uključi religijske tradicije“ – *Habermas* ne prihvaća simplificirano diskvalificiranje religije kao „arhaičnog ostatka“. Trebalo bi, piše *Habermas*, pokušati misliti „internu povezanost koja te tradicije povezuju sa modernim formama mišljenja. Religijske

¹⁶ *Habermas* (bilj. 11), ss. 11-16.

¹⁷ *Habermas* (bilj. 11), ss. 12-13.

¹⁸ Nasuprot tome, fundamentalistička uvjerenja su – piše *Habermas* – nespojiva sa mentalitetom liberalne građanske kulture u kojoj bi svoja uvjerenja mogli i morali vidjeti samo kao dio pluralnog mozaika slike svijeta. Jer: „Bijesna fundamentalistička regresija ka vjerskom nazoru od kojeg moderna još nije iznudila nikakav samorefleksivni proces učenja, nikakvo diferenciranje tumačenja svijeta koje je odvojeno od politike, - svoju plauzibilnost vuče iz okolnosti da se ta regresija hrani iz supstance koja Zapadu, izgleda, nedostaje. Prema drugim kulturama koje svoj profil zahvaljuju činjenici da su obilježene jednom od velikih religija, Zapad se odnosi samo tako da u tim kulturama potpaljuje banalnu neodoljivost jedne materijalistički nivelirajuće kulture potrošačkih dobara. Dodajmo i to: sve dok ljudska prava svodi smo na eksport tržišnih sloboda, a u svojoj vlastitoj kući dopušta neometanu neokonzervativnu podjelu rada između religijskog fundamentalizma i *ispraznog* sekulariziranja, Zapad se faktički prezentira u normativnom obliku koji nema supstancije.“ *Habermas* (bilj. 9), s. 19.

predaje do danas artikuliraju svijest o tome šta nedostaje. One od zaborava čuvaju dimenzije našeg društvenog i odsobnog zajedničkog života u kojima su još i napreci kulturnog i društvenog racionaliziranja počinili neizmjereno duboka razaranja¹⁹

U ovom Habermasovom razumijevanju religija - koji se iz perspektive filozofa *ne upušta* u interne teološke rasprave niti u egzegezu tekstova Objava ili u hermeneutiku dogmatskih istina vjere koje su u nadležnosti (samo)razumijevanja monoteističkih religija – skiciraju se obrisi i elementi postsekularnog diskursa. Taj diskurs religijsko iskustvo svijeta ne stigmatizira kao arhaični ostatak iz doba takozvane nezrelosti čovječanstva, nego religije razumije kao historijski postale forme razumijevanja i tumačenja svijeta i čovjeka unutar *genealogije ljudskog povijesnog iskustva* u kojemu (gledano i dijakronijski i sinkronijski) religija predstavlja *jednu od* perspektiva tog iskustva a koja se historijski konstituira, historijski posreduje i razumije kao (gore pomenuti) početni „epistemološki zamah“. Tom (religijskom) otvaranju svijeta, genealoški gledano, priznaje se epistemološki potencijal *u formi vjere* koji se unutar njezinih historijskih realizacija (normativno i formativno) prevodi u prakse svijeta života (u moralne, kulturne, vrijednosne ili političke životne forme). Utoliko se – sa stajalište genealogije kao i sa stajališta poliperspektivnosti ljudskog iskustva - religiju razumije i kao primordijalni kognitivni odgovor (u formi vjere) na egzistencijalne izazove, ili kao formu suočavanja sa neizvjesnošću, ili kao formu u kojoj se kontrolira ili stabilizira pritisak „graničnih“ egzistencijalnih situacija – ukratko: kao egzistencijalno-antropološka potreba za nalaženjem nekog stabilizirajućeg „smisla“. Na ovoj pozadini se otvara (nazovimo to tako) intuitivna egzistencijalna potreba za transcencijom i za transcendentim uporištem svijeta i života, - potreba na koju se odgovara sistemima vjere (kao forme apsolutnog, fundamentalnog i fundirajućeg smislotvornog znanja) kao i njenim institucionaliziranjem, očuvanjem, tradiranjem i djelovanjem u historijskom i društvenom prostoru. Ali, sa stajališta historijske genealogije uma²⁰, duh moderniteta - koji sebe razumije u figuri autonomije ljudskog uma i njegve emancipatorske moći, koji svoju legitimaciju više ne crpi iz imaginacije transcendentnog izvora i njegovog bezuvjetnog normativnog važenja u „zemaljskom carstvu“ – raskida sa zahtjevima za apsolutnim, privilegiranim, nadvremenim važenjem religijskih slika svijeta i njihovih istina koje (u realnom društvenom i historijskom prostoru, u oblikovanju političkih, kulturnih vrednosnih poredaka, u uvjetima modernih demokratskih i pluralno ustrojenih društava i slika svijeta) gube povlašteno, ekskluzivno važenje kako u pravno-političkom prostoru, tako i u odnosu prema drugim religijama, kulturnim konceptima i stilovima života

Problem unutar spora sekularnost vs. religija ne leži u iskonskoj antropološko-egzistencijalnoj jezgri religije niti, recimo, u njezinim kulturnim, moralnim ili psihološkim razlozima (koji su - sa stajališta moderne inkluzivne ideje i norme univerzalnih ljudskih prava, slobode i dostojanstva - neupitni, razumljivi i prihvatljivi), nego problem iskrsava upravo u dilemama oko *načina važenja* religija u modernim sekularnim društvima. Tu se otvara prostor ne samo za kritiku vulgarnog sekularizma nego – simetrično - i za kritiku religije ukoliko se (u spomenutim

¹⁹ Habermas (bilj. 11), s. 16.

²⁰ Ne treba, međutim, previdjeti Habermasovu kritički intoniranu završnu formulaciju na gore navedenom mjestu u kojoj on – u duhu dijalektike prosvjetiteljstva – upozorava i na opasnost bezrezervnog prosvjetiteljskog povjerenja u onnipotenciju ljudskog uma koji je u uvjetima znanstveno-tehničke civilizacije kao i unutar iskustava represivnih političkih poredaka modernog doba degenerirao u instrument podučinjavanja, vladavine i moći, odnosno, degenerirao je u puku instrumentalnu, funkcionalnu ili pragmatičku racionalnost, radi čega se još i danas vode rasprave o redefiniciji uma, o njegovoj desupstancijalizaciji i o uvjetima važenja (B.S).

formama resakralizacije, retradicionaliziranja i ponovnog začaravanja svijeta) religija u njenoj institucionaliziranoj formi oglašava zahtjevima za oživljavanjem i povratkom predmoderne uloge religije kao formativnog političkog autoriteta i njezine moći kao ekskluzivne, neupitne slike svijeta i čovjeka, kao i iz nje izvedene životne prakse. Jedna takva kritika religije (naime, kritika religije kao strukture političke moći, kritika univerzalističkih zahtjeva monoteističkih religija koje na svjetskoj sceni nastupaju u ekstremnim izvedbama misionarskih ambicija kroz praksu brutalnog nasilja) – takva kritika religije s pravom ima u vidu *fakticitet dugih istorijskih iskustava* religija u formi njihovih krvavih sukoba. U fokusu kritike su historijski evidentna iskustva nasilja, čiji autori i akteri nalaze legitimaciju u navodno bezuvjetnim i nadhistorijskim zapovjedima dotičnih religijskih učenja i u dogmatskim nalogima istina vjere. Ali, za kritičare *takvog* povratka religije u svijet modernosti nije dovoljna samo historijska inventura brojnih religijskih sukoba i ratova – nego ih rukovodi ključno i teško pitanje koje treba otvoriti kako na sekularnoj strani tako i na strani teoloških samotumačenja dotičnih monoteističkih religija. To pitanje glasi: da već li u samoj dogmatskoj jezgri tih religija kao i u njihovoj misionarskoj intenciji, u njihovom univerzalističkom zahtjevu za važenjem, leži potencijal nasilja i nasilnih praksi? Odnosno: da li te prakse nasilja kompromitiraju postulirani humanistički supstrat religijskog morala i životnih praksi čiju jezgru i temelj (u samorazumjevanju i samotumačenju dotičnih religija) sačinjavaju principijelni i fundamentalni apeli na ljubav i mir? Ovakva osjetljiva i krajnje otvorena pitanja zaoštreno postavlja Peter Sloterdijk u knjizi *Božja revnost*.²¹

„Ozbiljnost rasprave proizlazi iz u međuvremenu utemeljene sumnje da nasilna djela za koja su odgovorni kršćanstvo i islam nisu samo skretanja koja krivotvore bit po sebi dobrohotnih religioznih učenja, već predstavljaju štoviše manifestacije polemogenog potencijala koji se ne može odvojiti od njihove sazdanosti.“²²

Konačna konkluzija, naravno, nije moguća, a nastavak rasprave podrazumjeva kultiviranje nenasilne komunikacijske i epistemološke kompetencije svih aktera kao i kulturu uzajamne tolerancije koja se ne može iznuditi ili nametnuti.

²¹ P. Sloterdijk, *Božja revnost*, Zenica 2013. (s njemačkog prevela N. Čačinović). Naslov izvornika: P. Sloterdijk *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt am Main 2007.

²² Sloterdijk (bilj. 21), s. 223.