

Sekularizam i sekularizacija u sadašnjem javnom diskursu iz ne-religijske perspektive Dino Abazović, Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu

Izlaganje sa konferencije «Religija i sekularna država» u suorganizaciji Međureligijskog instituta, Evropskog abrahamskog foruma i Fondacije Konrad Adenauer, Sarajevo 21-24. oktobar 2007. godine

U uvodnom tekstu za zbornik radova naslova „*The Desecularization of the World*“, u izdanju *the Ethnic and Public Policy Center, Washington D.C.*, urednik izdanja veoma efikasno poentira šta se zapravo dešava sa globalnim razvojem. Tako po njemu „svijet danas je furiozno religijski kao što je uvijek i bio... a u nekim mjestima čak i više nego ikada“ (Berger, 1999:2). Jedan od razloga zašto je to tako leži u činjenici da „modernost, iz potpuno razumljivih razloga, potkopava sve stare izvjesnosti; neizvjesnost je stanje koje veliki broj ljudi teško podnosi; dakle, svaki pokret... koji obećava da će omogućiti ili obnoviti izvjesnost ima spremno tržište“. (Berger, 1992:7)

Može možda zvučati isuviše disciplinarno orijentirano, ili pak očekivano, ali ne vidim učinkovitijeg načina za početi promišljanje o sekularizaciji sa sociološkog, odnosno preciznije rečeno sa stanovišta sociologije religije, nego sa Peterom Bergerom kojeg sam upravo citirao.

Tim prije što je manje više poznato da je upravo Berger, koji je većinu svog znanstvenog rada posvetio razvijanju teorije sekularizacije, relativno nedavno javno odstupio od većine svojih prethodnih stavova. Berger kaže:

«Mislim da je pogrešno ono što smo ja i većina sociologa pisali o sekularizaciji tokom 60-tih. Naš osnovni argument bio je da sekularizacija i modernitet idu ruku pod ruku. Sa više modernizacija dolazi više sekularizacije. To nije bila blesava teorija. Postoje neki dokazi za takvu tvrdnju. Ali mislim da je navedeno u osnovi pogrešno. Veći dio svijeta danas dakako nije sekularan, već je religijski.» (Berger, 1997:974)

U osnovi, pod sekularizacijom se, u toj ranoj fazi znanstvenog pristupa fenomenu, podrazumijevalo smanjenje društvenog značaja religije, naročito u politici, obrazovanju, javnosti, dakle, to su bili oni procesi u modernom društvu kojim su vjerske institucije, djela i svijest gubili svoj društveni značaj. Konačno, smatralo se da će se uslijed procesa odvajanja religije od drugih oblasti javnog života značajno umanjiti njen uticaj i na svakodnevni život pojedinaca, a što je, pokazalo se, u osnovi bila pogrešna pretpostavka.

Ovom prilikom ne mogu ulaziti u detaljniji prikaz teorija iz rane sekularizacijske debate (P.L. Berger, D. Martin, B. Wilson), radova postsekularista (R. Finke, R. Stark, W. Bainbridge, W. Hadden), neosekularista (S. Bruce, D. Yamane) ili autora fokusiranih na multidimenzionalni karakter fenomena sekularizacije (K. Dobbelaere, J. Casanova, M. Chaves, P. Beyer).

Poput religije, pokazalo se, sekularizacija je krajnje kompleksan fenomen, pa je stoga manja mogućnost iznalaženja jednoznačnog odgovora na postavljena pitanja. U tom smislu, treba dati za pravo Malcomu Hamiltonu kada smatra da je ključno pitanje sekularizacijske debate, odnosno

rasprave, zapravo definiranje religije. (Hamilton, 2003). No, time bi otišli predaleko i zamaglili fokus ovog teksta.

Stoga, veoma je važno prethodno uvažiti perspektivu koju nudi Talal Asad. Po njemu,

„sekularno nije u kontinuumu sa religijskim (što će reći da nije posljednja faza nečeg izvorno sakralnog), niti je jednostavan prekid sa religijskim (dakle nije u opreci sa sakralnim, kao neka esencija koja isključuje sakralno). Sekularno je koncept koji povezuje određena ponašanja, znanja, i osjećanja u modernom životu“. (Asad, 2003:25)

U tom smislu izmimno je bitno razlikovati ideologiju sekularizma i proces sekularizacije, odnosno „sekularno“ kao epistemološku kategoriju i „sekularizaciju“ kao političku doktrinu (Asad, 2003:1)

Eto zašto to ističem. Kao sociolog religije želim

«... naglašava[ti] središnjost institucionalne diferencijacije na nivou društva. Podaci o vjeri, praksi, i predanosti pojedinaca ne umanjuju [nužno] diferencijaciju religije od ostalih institucija kao što su ekonomija, država, obrazovanje, porodica» (Yamane, 1997:117).

Sekularizaciji je sociološki najzahvalnije pristupiti preko multidimenzionalne analize, i to na nivou društva, nivou religijskih organizacija i institucija, i nivou pojedinaca, tako da je ona u krajnjem opisna, tj. deskriptivna a nikako normativna, niti predviđajuća hipoteza.

Sa druge strane, sekularizacija se također može i treba razumijevati i kao socio-politička konsekvencija specifične religijske historije¹, prije svega kao post-reformacijska historija kršćanskog zapada. Nadalje, sve veći broj autora u radovima sve više koristi naziv „pluralizirajuća teorija“, čime se pokušava detaljnije objasniti status religija u modernom svijetu, i u svakom slučaju izbjegavati zabune oko procesa modernizacije te smanjenja religijskog intenziteta ili religijske predanosti.

Kao što to sugerira Gianni Vattimo, sekularizacija ne samo da štiti neotuđiva prava individualne svijesti, već je ona također način života sa postmodernim povratkom religije u najdemokratskijem maniru. Dakle, ne radi se o opoziciji ili anti-religijskoj sekularizaciji, već sekularizaciji kao političkoj predanosti koja nastaje kao stvarnost života u više-religijskom svijetu. Tako i Charles Taylor, kada insistira na građanstvu kao osnovnom principu identiteta i na taj način zamjeni sukobljenih perspektiva sa ujedinjujućim iskustvom, odnosno o transdiranju različitih identiteta izgrađenih na klasi, spolu, religiji, itd. u građanstvo, tada se kao medijator transdiranja pojavljuje upravo sekularizacija².

¹ I ovom prilikom podsjećam da je sam termin zapravo nastao unutar religije, kojoj 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 na razliku između religijskog klera (koji se iz svijeta povukao) i sekularnog klera (koji je u svijetu ostao).» (Jakelić, 2003:62)

² Vidi šire u Asad, 2003.

Na ovom mjestu želim jasno podcrtati razliku između termina laicitet i sekularizacija³. Laicitet treba razumjevati kao republikanski princip nametanja obaveze pojedincima da istupanjem na javni trg ostave po strani religijske ili druge društvene olakšice, dakle radi se o separaciji religije i države po principu odvojenosti javnog i privatnog, te zaštitničkim izdvajanjem javnog sektora (naročito obrazovanja, pravde, sigurnosnog sistema, zdravstva). Sekularizacija je demokratski princip koji pokušava u najvećoj mjeri ostaviti slobodu djelovanja, tako da se religijski domen razlikuje od ostalih domena ali je sa njima isprepleten, te se zahvaljujući tome privatizira, subjektivizira, proširuje. Sekularizacijom se prihvata međusobno prožimanje različitih sfera.

Ali, Jurgen Habermas nas upozorava da sekularni karakter države jeste važan, ali ne i dovoljan uvjet koji bi garantirao jednake religijske slobode svima. Stoga se ne treba dovoljno pouzdati na puku benevolentnost sekulariziranih vlasti koje tu i tamo toleriraju manjine i diskriminiraju ih.

„Neutralnost državne vlasti, kada je reč i o pogledima na svet, koja garantuje jednake etičke slobode svakom građaninu, nespojiva je sa političkim uopštavanjem sekularističkog viđenja sveta. Sekularizovani građani, dok nastupaju u svojoj ulozi građana države, ne smeju principijelno osporavati religijskim slikama sveta potencijal istinitosti, niti smeju sporiti religioznim sugrađanima pravo da jezikom religije daju doprinose javnoj diskusiji. Liberalna politička kultura može, štaviše, da očekuje od sekularizovanih građana da uzmu učešća u naporima da se relevantni prilozi prevedu sa jezika religije na javno pristupačan jezik“ (Habermas, 2006:32)

Primjeri iz nekih Zapadnoevropskih država zorno svjedoče u čemu je razlika između necrkvene i sekularne populacije (Grace Davie), a između tih pojmova dakako se ne smije povlačiti znak jednakosti.

A kako stoje stvari sa konfliktnim i postkonfliktnim društvima, napose ukoliko su karakterizirana multikonfesionalnošću, ergo Bosna i Hercegovina. Pokazalo se da je društvo i situacija u kojem se nalazimo umnogome pogodnija za procese povećanja religioznosti, i u tom smislu, Bosna i Hercegovina više je od tipskog primjera za provjeru takvih tvrdnji.

U posljednja dva desetljeća u Bosni i Hercegovini evidentan je proces povratka ka religijama, odnosno povratka religije u javni život, njenog prelaska iz «nevidljive» (privatne) u (po)javnu sferu, dakle deprivatiziranje religije *par excellence*. Religijska obnova i revitalizacija religije ovdje je prisutna prije svega kao „desekularizacija“ javnog prostora i života, i svi relevantni indikatori ukazuju na značajnu revitalizaciju mjesta i uloge religije u bosanskohercegovačkom društvu (povećana participacija u religijskim aktivnostima, naglašavanje religijske pripadnosti, prisutnost religijskih zajednica u političkom i javnom životu kao i u medijima, uloga religijskih zajednica u legitimizacijskom sistemu, u obrazovanom sistemu, itd.)⁴.

³ Pri pravljenu razlikovanja među terminima koje slijedi najvećim dijelom referiram na Olivier Abela.

⁴ Ali, kao što uzmak institucionalne religije u nekim državama na tzv. Zapadu nije istoznačan sa uzmakom religije, tako ni revitalizacija religije u javnoj sferi ne mora nužno da podrazumijeva porast osobne religioznosti i spiritualizacije osobnog života. Na žalost, premalo je empirijskih istraživanja u Bosni i Hercegovini koja bi doprinijela preciznijem prikazivanju i razumijevanju navedenih tvrdnji i procesa.

Poseban aspekt, što je manje-više slučaj i sa regionom, predstavlja odnos religijskih zajednica i politike. Neki autori iz regije, poput Srđana Vrcana, naročito naglašavaju upravo ovaj *nexus*, i to kao ključni društveni proces tranzicije. Po Vrcanu (2001) su ovdje, za razliku od drugih zemalja istočne i srednje Evrope, religija i religijsko daleko izrazitije dobili obilježja izrazito političke činjenice, dok se istovremeno politika oblikovala i kao svojevrsna religijska činjenica.

Na pojavnoj ravni, kao ilustracija, obrazložiti ću tek najupečatljivije -- upotrebu tradicionalnih religijskih simbola u «ikonografiji» političkih stranaka – jer, ponekad, ona je prisutna i na zvaničnim zastavama, grbovima ili ostalim obilježjima ovdašnjih političkih stranaka. Nadalje, u ovom smislu naročito su indikativni predizborni skupovi, promocije i javne prezentacije većine aktera političkog života u BiH. Kao i sve prethodne, tako ni posljednja predizborna utrka nije lišena (zlo)upotreba religije i religijskih simbola, počev od crkvenih zvona na televizijskim spotovima, eksplicitnog spominjanja sporazuma sa Vatikanom u kampanji kandidata za hrvatskog člana predsjedništva, ili pak licitiranjem kroz medijske izjave čelnika političkih stranaka o usklađenosti njihovih programa sa temeljnim zahtjevima Islamske zajednice u BiH. Na predizbornim skupovima stranaka koje se u svakodnevnom govoru nazivaju nacionalnim (ili nacionalističkim), simpatizeri i pristalice gotovo po pravilu koriste i religijsku simboliku kako bi potvrdile svoju «utemeljenost» (najčešće su u pitanju zastave sa religijskim simbolima ili natpisima, specifični odjevni predmeti, pjevanje vjerskih pjesama, i upotreba religijskog jezika).

Quasi-religijski jezik prisutan je i u izjavama stranačkih kandidata, uz opetovano pozivanje na značaj i ulogu religijske tradicije, kao i izražavanje religijske samoidentifikacije (na nivou retorike riječima poput «...meni kao vjerniku...»), i na nivou gestikulacije kao što je krštenje, ritualno lomljenje svetosavskog kolača, ili učenje *el-Fatihe*). Dakako, ista praksa se nastavlja i kada su dobiveni mandati, i što je naročito kontroverzno, praksa je prisutna kod javnih službenika i pripadnika državne civilne službe.

Kada su u pitanju religijske institucije, ono što je primjetno jeste da se predstavnici bosanskohercegovačkih vjerskih zajednica koji su aktivni na lokalnom nivou, dakle oni u (i pri) najnižim organizacijskim jedinicima (džemat, župa, parohija) ne ponašaju obavezno i u skladu sa (zvaničnim) stavovima najvišeg nivoa, i/ili sa javnim uputama višerangiranih religijskih autoriteta. U tom smislu redovna je pojava da se pojedini predstavnici vjerskih zajednica na lokalnim nivoima otvoreno svrstavaju uz pojedine političke opcije i stranke (a naročito su u tom svijetlu indikativna ponašanja pojedinih pripadnika franjevačkog reda u Hercegovini, imama u Krajini, i paroha u istočnoj Hercegovini), te se koriste religijski obredi i objekte u svrhu političke agitacije i propagande konkretnih političkih opcija.

Navedenom ilustracijom pokušao sam pokazati jedan od mogućih socioloških pristupa u problematiziranju (formalno-pravno) sekularno ustrojene države.

Na nešto višem nivou apstrakcije, naročito kada su u pitanju države tranzicijskog karaktera i konteksta, držim da je u pravu Ammy Gutman (o čemu sam šire pisao na drugom mjestu⁵) koja ističe da sa ili bez poštivanja principa odvojenosti religijske zajednice i države, grupe zasnovane na religijskom identitetu su politički aktivne, a legitimnost njihove uključenosti ostaje pitanje

⁵ Abazović, Dino (2006): *ZA NACIJU I BOGA: Sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Magistrat i CIPS, Sarajevo.

značajne kontroverze (Gutmann, 2003). Gutmannova polazi od određenja «dvosmjerne zaštite» koja podrazumijeva da je u demokratskom okružju nužna zaštita individualnih religijskih sloboda u zamjenu za zaštitu politike od moći organizirane religije. Stoga, po ovoj autorici, dvosmjerna zaštita podrazumijeva dva dijela iz kojih se i sastoji: «ciljevi su osiguranje uživanja religije za sve pojedince, kao i odvojenost crkve i države» (Gutmann, 2003:152-3).

Radi se jednostavno o principu odustajanja da se koriste „privatne istine“ za političku argumentaciju i rezonovanje.

Bibliografija:

Abel, O. (2005): «Vjerski konflikt – utemeljivač Evrope», u Clamens, Gilles (ur.): *SAVREMENA POLITIČKA FILOZOFIJA U EVROPI: FRANCUSKI POGLEDI*, Forum Bosnae, Sarajevo, 2005.

Asad, Talal (2003): *FORMATIONS OF SECULAR: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California.

Habermas, Jürgen – Racinger, Jozef (2006): *DIJALEKTIKA SEKULARIZACIJE*, Dosije Beograd, Beograd.

Berger, P. (1997): «Epistemological modesty: An interview with Peter Berger». *Christian Century*. 114: 972-75, 978.

Berger, Peter L. (ed.) (1999): *THE DESECULARIZATION OF THE WORLD: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and public Policy Center, Washington, D.C.

Jakelić, S. (2003): «Sekularizacija: teorijski i povijesni aspekti» u Vukomanović, M. – Vučelić, M. (ur.) (2003): *RELIGIJSKI DIJALOG – DRAMA RAZUMEVANJA*, BOŠ, Beograd.

Yamane, D. (1997): «Secularization on Trial: In Defence of a Neosecularization Theory». *Journal for Scientific Study of Religion*. 36(1) (1997) 117.

Gutmann, Amy (2003): *IDENTITY IN DEMOCRACY*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Vrcan, Srđan (2001): *VJERA U VRTLOZIMA TRANZICIJE*, Dalmatinska akcija, Split.