

Tomislav Tadić
Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu
Odsjek za sociologiju

Sekularnost i religijski nacionalizam u eri "krize
modernosti"

Sažetak

U radu promišljam veze između sekularnosti, religije i nacionalizma s akcentom na pojam "legitimacije" epohe kao dimenziju relevantnu za konstituiranje "filozofskog diskurza modernosti" (Habermas). U radu se koncentriram na tri teorijske pozicije koje na divergentne načine promišljaju navedene odnose. Prva pozicija odnosi se na filozofiju Hansa Blumberga i njegovo shvatanje legitimacije Novog vijeka iz perspektive debate o *Političkoj teologiji* Carla Schmitta. Druga pozicija zasniva se na savremenom sociološkom pristupu "kasnog" Davida Martina u odnosu na tezu o "religijskom nacionalizmu". Treća pozicija kontekstualizira "kontroverznu i opasnu" tezu američkog teologa Williama T. Cavanaugha o "mythosu religijskog nasilja". U radu se "latentno" postavlja teza o "fundamentalističkoj sekularnosti". Rad je koncipiran iz uvoda, tri poglavlja i zaključka.

Ključne riječi: *legitimacija, sekularnost, religijski nacionalizam, fundamentalistička sekularnost.*

The role of individuality in the context of dialogue of modernity

Summary

In this paper I discuss connections between secularity, religion and nationalism, emphasising the concept of “legitimacy” of the age, as a dimension relevant for constituting “philosophical discourse of modernity” (Habermas). In the paper I focus my analysis on the three theoretical positions, which in different manners think, basically the same problem. First position refers to Hans Blumenberg’s philosophy, and his interpretation of the legitimacy of the New Age, considering the discussion about the concept of the *Political Theology* by Carl Schmitt. Second theoretical position is based on contemporary sociological approach of the “late” David Martin’s scientific position, concerning the question of “religious nationalism”. Third theoretical position, contextualises most “controversial and dangerous” thesis of American theologian William T. Cavanaugh about “myth of religious violence”. In this paper there is one “latent” thesis about “fundamentalistic secularity”. Paper is structurally formed from: Introduction, three chapters and conclusion.

Key words: *legitimacy, secularity, religious nationalism, fundamentalistic secularity.*

i. Uvod

Pitanje *nacionalizma* u kontekstu suvremene sociologije priziva eho "starog" narativa o restrukturiranju i usmjeravanju budućnosti društvenog svijeta iz perspektive transcendiranja tradicionalnog ustrojstva *životnog svijeta* kao feudalno organiziranog i religijski legitimiranog. Problem nacionalizma, u svojoj određujućoj perspektivi, neodvojiv je od *procesa modernizacije* - procesa koji je svemu što danas imamo u formi *objektivne institucionalne datosti*, u kritičnom trenutku dao oblik i usmjerenje za daljnji razvoj. Modernizacija, kako kaže Ulrich Beck oslanjajući se na "stilizaciju" Maxa Webera, nije "fijaker u koji se može ukrcati, a potom izaći iz njega po volji". Modernizacija je proces koji jednom kada je otpočet, postaje nezaustavljiv, i niko unutar njega ne može sa sigurnošću tvrditi kakva će biti partikularna i univerzalna historija čovjeka i društva u okviru navedenog procesa.

Modernost kao modernizacija, na ovom tragu, gledajući iz perspektive suvremene refleksivno orijentirane sociologije, procesom socijalne diferencijacije, te u svom industrijskom obliku, biva tvorcem najznačajnijih društvenih formacija nastalih krajem 18. st. i početkom 19. st. kao što su: urbanizacija, slobodno tržište, nastanak nacija-država, ekspanzija znanstvenog mišljenja (nastanak Univerziteta s akcentom na Filozofske fakultete) te *sekularizacija* kao trajan i temeljni proces bez koga sve ostale progresivne snage linearne racionalnosti gotovo da nemaju nikakav smisao. Potpuno prirodno, ekspanzija humanističkih znanosti orijentira se na razumijevanje navedenog fenomena, kontekstualizirajući ga i dovodeći u relaciju sa drugim konsekvencama šloženih

socioloških procesa, da se pripomognemo pojmovima Niklasa Luhmanna, diferencijacije, fragmentacije i segmentacije totaliteta društvene zbilje.

Ipak, i ovo podcrtavamo iz metodoloških razloga, kada govorimo o *sekularizaciji kao sociološkoj i filozofskoj kategoriji*, oprez treba da bude višestruk. Najprije zbog svojevrsne "promiskuitetnosti" pojmova *sekularizacija/sekularizam* u domeni javnih politika i masovnih medija koncentriranih oko neznanja i odsustva heremeneutičkog propitivanja slojevitog značenja koje stoji iza navedenih kategorija. Shodno tome, treba uobziriti aserciju Bryana Wilsona, koji govoreći o "*sekularizaciji kao naslijeđenom modelu*", konstatira da:

"istraživači religije često mijenjaju evaluativno za analitičko: oni redovno miješaju "sekularizaciju" kao proces koji se odvija u društvenoj strukturi s "sekularizmom" kao ideologijom onih koji žele promovirati opadanje religije i ubrzati proces sekularizacije." (Wilson, 11, 1985)

Razlika je, dakako, i neukom čitaocu posve jasna: *sekularizacija nije sekularizam* što je činjenica koju svaki ozbiljniji društveni i humanistički znanstvenik treba imati u horizontu vlastitog povijesnog smisla kada se referira na navedene termine. Sekularizacija, kao *društveni proces*, artikuliše se kao forma "legitimacije modernosti" (Hans Blumeberg), pri čemu je bog "izvučen" iz Svijeta, a Svijet ostavljen čovjeku na odgovornost. Sekularizacija je, dakle, situiranje čovjeka u domenu *racionalnog, pragmatičnog i odgovornog* - u domenu "opadanja značaja religija u operiranju

socijalnim sistemima" (Ibid, 14) kao sredstvima legitimacije pojedinačne čovjekove kreativne i destruktivne aktivnosti. Kazano jednostavno, jednom kada se ukrca u "vlak" sekularizacije ne može se natrag na peron sa koga se pošlo.

Modernost, nacionalizam, legitimacija, sekularizacija, prosvjetiteljski kontekst ovih filozofskih i socioloških kategorija - sve su to problemi koje ćemo probati sučeliti u ovom radu, doduše donekle hektično, ali ipak s kritičkim potencijalom usmjerenim ka boljem razumijevanju vlastite društvene i lične pozicije u XXI st. u Bosni i Hercegovini. Konačni cilj bit će određenje "religijskog nacionalizma" kao posebne forme navedenog fenomena, kontekstualiziranog u okvir "balkanizacije" kao sindroma i virusa koji, čini se sve više, pogađa europski svijet više no ikada.

ii. Blumenbergovo određenje sekularizacije i radikalizacija prosvjetiteljstva

Hans Blumenberg problem hermeneutički znanstvenog - *pojmovno povijesnog* - određenja sekularizacije vidi kao ključ razumijevanja svekolikog procesa modernosti, i to iz perspektive *radikaliziranog prosvjetiteljstva* u čijem središtu se nalazi ideja *progres po sebi*, imanentno nesvodiva na bilo koju "metaforu" pozajmljenu iz kršćanske eshatologije i soteriologije. U tom smislu, govoreći sa Blumenbergom, vraćamo se ka pitanju o "višetrukim izvorima modernosti", iz čega se dolazi do činjenice o neujednačenom procesu kojim je

modernizacija solicitirala topologiju Europe nakon Srednjeg vijeka.

Blumenbergovo određenje *sekularizacije*, i s njim u vezu dovedena ideja *progres*a, koncentrirala se oko pitanja postavljanog u posljednjoj dekadi Weimarske republike - pitanja o *političkim teologijama*, koje je njemačku filozofsku javnost podijelilo na radikalne pristalice i radikalne protivnike navedenog koncepta. Koncept *političkih teologija* nastao i ekspliciran u njemačkoj, pred sami raspad krhke Weimarske demokratije, signalizirao je bifurciranost u vizijama i projekcijama budućnosti unutar njemačkog naroda a koje su se diseminirale na čitav europski, a poznije i međunarodni tok političkih događaja, koji su u konačnici oblikovali povijesnu sliku svijeta, definirajući ga i mijenjajući jednom zauvijek početkom Drugog svjetskog rata.

Tako su se u njemačkoj filozofiji nakon Versailleskog mira pojavile *kontrapozicije* koje su se ogledale u 1) revitaliziranju ideje o "hiljadugodišnjem njemačkom casrtvu" za što je bila presudna koncepcija *političkih teologija* vođena idejom da su svi važni prosvjetiteljski pojmovi, zapravo sekularizirane verzije kršćanske teleologije i eshatologije, od kojih je svakako prednjačila - ideja *uma*. Koncept se, potpuno očekivano, ekstendirao i kulminirao sa interpolacijom "suvereniteta" kao emanacijom i iluminacijom same "božanske moći" u modernom svijetu. Ključna figura bio je svakako njemački konzervativni filozof i pravnik Carl Schmitt. S druge strane, 2) pojavile su se one povijesne "silnice" koje su budućnost njemačke sagledavale u nešto drugačijem svjetlu, a koje su reaktivno djelovale na "konzervativističke i

antiprosvjetiteljske" ideje grupirane oko teze o "političkim teologijama". Blumenbergova pozicija "radikaliziranog prosvjetiteljstva" te kritika "progresu kao usuda" (Blumenberg, 27, 1999) (istina godinama kasnije), bez ikakve dvojbe, neosporno je signifikantno doprinijela razjašnjavanju hijatusa nastalog u njemačkoj intelektualnoj sferi pred početak Drugog svjetskog rata, a gledano iz perspektive šire povijesne konstelacije, vezane i za temeljna pitanja sveukupnosti onoga što je "uprisutnjeno" u *Lebensweltu*.

Striktno promatrano, Blumenberg u razumijevanju sekularizacije i s njom konvergentne ideje progresu, nastupajući sada kao povijesničar ideja, ide "srednjim" putem. On se kreće putanjom Hegelove dijalektičke teleologije, uzimajući u obzir mogućnost medijavelističkog porijekla "ideje" progresu, ali decidno odbacujući čak i hipotetički narativ o "prisutnosti" navedene ideje u centralnim "sadržajnim" tokovima moderniteta i prosvjetiteljstva. Prema Robertu M. Wallaceu:

"Ideja progresu, na primjer, ne vidi se kao sekularizirana kršćanska ideja. Ali također, to ne znači da se radi o ideji na koju kršćanstvo nije uticalo. Prema Blumenbergu, ona je u suštini moderna prema svom sadržaju, kao inicijalna ideja mogućeg progresu, ali i kao ideja na koju je teško uticalo kršćanstvo (...) s ciljem objašnjavanja značenja i obrasca povijesti kao cjeline". (Wallace, 1999, xxv)

Sekularizacija je, dakle, za Blumenberga, u konačnici rezultat projekta moderne i civilizacijsko dostignuće najvišeg nivoa, koja svoje konture poprima u srednjem vijeku. Konceptija radikalizirajućeg prosvjetiteljstva ukazuje na to da

sekularnost kao ideja u modernom građanskom svijetu nema nikakvu alternativu te da je ista jedini mogući način organiziranja društvenih odnosa u *životnom svijetu*.

Blumenberg se, utoliko, jasno distancira od svih onih tendencija koje u modernom građanskom društvu vide "uprisutnjenje" moći *creatio ex nihilo* u liku suverena kao onog koji je "izvan zakona, sam zakon" (Giorgio Agamben). Progres je tako nešto što se pojavljuje kao centralna karakteristika prosvjetiteljstva, ali što ni u kom slučaju nije svodivo na puku eshatologiju kršćanskog tipa - čak ni u momentu "pozadinske metafore", koja po svom potencijalu može da se pojavi kao nekakva vrsta "upada iz nesvjesnog" tamo gdje je se najmanje očekuje. Distanciranje od *sakralizacije sekularnih termina moderne političke teorije* jeste nešto što je *conditio sine qua non* građanskog društva, kao društva zasnovanog na principu slobode građanina kao centralnoj vrijednosti svijeta koji se "neprimjetno i usputno razvija" te preoblikuje, po modelu koji je Robert K. Merton nazvao latentnom transformacijom društvenog obrasca". Drugim riječima, svijet (*svijet* u polivalentnom značenju - kultura, znanost, politika, ekologija itd.) se zahvaljujući sredstvima tehnologije i masovne industrijske kulture razvijaju bez da na to možemo uticati, taj proces se odvija neprimjetno i "zakulisno", ali sve navedeno ne smije da znači da mu ne trebamo doprinositi onoliko koliko iz kapaciteta i perspektive filozofskog solicitiranja i kritičkog reflektiranja, u biti možemo.

U tom smislu govorenje o "legitimnosti novog vijeka" (Blumenberg) znači nužno reflektiranje o sekularnom progresu modernog građanskog društva. Dominacija čovjeka jeste

fundamentalna osnova ovakvog svjetonazora. Sociolog Shmuel Eisenstadt konstatira da:

"stupanj refleksivnosti karakterističan za modernost otišao je izvan onoga što se kristaliziralo u drevnim civilizacijama. Refleksivnost koja se razvila u modernom programu ne samo da se fokusirala na mogućnost različitih interpretacija jezgre transcendentnih vizija i osnovnih ontoloških koncepcija dominirajućih u određenom društvu ili civilizaciji; u pitanje se dovela sama datost takvih vizija i institucionalnih obrazaca povezanih s njima" (Eisenstadt, 2000, 4)

Refleksivnost se, dakle, nameće kao centralni topos svekolike *modernosti*, te se shodno tome, nalazi i u srcu same sekularnosti. Prema Blumenbergovom shvatanju, refleksivnost podrazumijeva ključni momenat procesa sekularnosti, koja po svom karakteru, potpuno prirodno, odgovara širem dijalektičkom modelu razumijevanja "zbilje koja postaje umska" kako to već biva i s Hegelovskim modelom razumijevanja totaliteta povijesnog zbivanja i događanja *bitka u svijetu*. Upravo je ovo razlog zbog koga pitanje sekularnosti, gledano striktno historijsko filozofski, biva neodvojivo od svog kršćanskog srednjovjekovnog konteksta. Sekularnost se ovde uzima kao *reaktivna sekularnost* - kao ona koja reagira na radikalni dogmatizam kršćanskog srednjovjekovlja, te je u tom smislu njihova veza dodatno prisnija i neraskidivija. Sekularnost je, utoliko rezultat refleksivnog procesa unutar samog kršćanstva te rezultat sistemske *kritike* uma, po principima Kantove transcendentalne filozofije. Blumenbergovo razumijevanje, nekusa između kršćanstva i sekularnosti, treba shvatiti isključivo na ovom tragu, a nikako

alternativno kao otvorenu mogućnost za ojačavanje teze o sakralizaciji sekularnih koncepata s akcentom na pojam *uma*. Blumenberg se, naprotiv, drastično suprotstavlja takvim svjetonazorima, smatrajući ih neprihvatljivim i nedopustivim kao pravce razumijevanja *modernosti*.

Ključni momenat pri Blumenbergovom razmatranju konzorcija navedenih problema jeste tekst Carla Schmitta *Politička teologija iz 1922 godine*, te *Politička teologija II*, napisana 1970 godine, a kojim povodom su Blumenberg i Schmitt razmijenili svjetonazore o "legitimnosti novog vijeka" kao u mnogo čemu centralnom antropološkom pitanju relevantnom za povijesno-filozofski karakter modernosti.

Blumenbergova kritika Schmittove rane pozicije, u kojoj se pitanje suvereniteta dovodi u korelaciju s teološkom moći *creatio ex nihilo*, zasniva se na inverziji samog temeljnog argumenta. Njegova "kontraargumentacija" ide u smjeru tipičnog povijesničara ideja te se zasniva na činjenici, da jedanko kao što Schmitt tvrdi da je sekularna moć simulakrum teološke moći, možemo potpuno legitimno tvrditi i da je teološka moć, puka varijacija, sasvim profinjenog tipa sekularne političke moći, koja je povijesno pomatrano izvornija od prethodne. Navedeni argumet, za Blumenberga, razumijeva se iz povijesnog horizonta kasne helenske antike i ranog sednjeg vijeka. Naime, prema Blumenbergovom shvatanju, valjano je posegnuti za konekcionistačkim modelima razumijevanja povijesno "velikih" ideja, koje se kao takve ne daju svesti na "samoizvor" i nultu tačku. Ideje su uvezane, one su rezultat žive supstance mišljenja te obuhvataju epohu u kojoj se javljaju, nužno s obzirom na sve što joj prethodi. Na

ovom tragu, u *Genezi kopernikanskog svijeta*, sagledavamo uzroke i posljedice Kopernikovog otkrića heliocentričkog modela univerzuma, uvijek i nužno dovedene u korelaciju s "duhom" epohe, pri čemu se ni periferne ideje ne mogu odbaciti kao beznačajne. Blumenberg je krajnje konsekventno slijedio svoju metodu, idući tako daleko da je za potrebe pisanja *Geneze* našao podatke o ljudima koji su Koperniku "presudili"¹ te direktno bili involvirani u proces stavljanja moratorija na njegov znanstveni angažman.

Vraćajući se na dimenziju *Političke teologije*, neophodno je istaknuti da bi se:

"Zacelo moglo reći da se apsolutizmi političkih teorija zajedno dadu svesti na takvo doslovno korišćenje sekularizovanih stilskih sredstava . Podjednako je prihvatljivo objašnjenje da je jezik teološkog apsolutizma stvar političkog apsolutizma pomakao za svest savremenika samo u sferu prisnog i sankcionisanog, nečeg što se treba prihvatiti kao fatalnost." (Blumenberg, 2004, 72)

Klarificirajući spornu pojmovnu situaciju između sekularne i političke moći, Blumenberg pribjegava vlastitoj izvornoj metodi - hektični odnos trasnpozicionira u arenu hermeneutičke metaforologije, ponovno isključujući mogućnost da se problem može riješiti *terminologizacijom* tj. "idealizmom filozofije koji uništava" (Ibid, 86) Rješenje je, dakle, u "čitanju" navedenih "apsolutnih pozicija" u optici

¹ Misli se na zabranu koju je donjela Crkva 1616 godine, a koja se odnosila na Kopernikov znanstveni rad vezan za astronomiju.

strukturnih analogija, iza kojih stoje nizovi pozadinskih i apsolutnih metafora.

Schmittov prigovor Blumenbergu u perspektivi "političke teologije" i njene veze se problemom "legitimnosti" sastoji se u argumentu da, gledano povijesno, Blumenberg govori o "legalnosti novog vijeka", a nikako o "legitimnosti". Utoliko pitanje "legitimnosti" i "legalnosti" za Schmitta imaju smisla samo kao "pozitivno-pravna pitanja" tj. kao ona pitanja koja prevashodno imaju svoju sinhronijsku verifikaciju u načinu izrađavanja pravne norme. Prema Blumenbergu, u Schmittovoj tezi otkriva se jedan "povijesno-vremenski" problem, koji se ogleda u "istorijskom kvalitetu pitanja i teze" (Ibid, 77) tj. u određenu Novog vijeka, koji bi bio legitiman, samo ukoliko još uvijek postoji Srednji vijek. Tu se misao o legitimnosti dovodi u korelaciju sa sukcesivnosti vremensko-prostorne ose "uprisutnjavanja" bitka u povijesnom svijetu.

Blumenberg, kontraargumente grupira na način da konstatira da, prije svega, pojam Novog vijeka ima specifičan i vlastiti filozofski potencijal, u cjelini neodvojiv od svojih srednjovjekovnih izvora, te da mu se, gledano čisto filozofski, treba pristupiti kao kategorijalu koji ima svoju povijesnu osobitost ali i *zavisnost*. Drugim riječima kazano:

"Povod da se govori o legitimnosti Novog veka nije to što on sebe shvata kao umstven i to ostvaruje u provetiteljstvu, nego u skupu tvrdnji da ta epohalna umstvenost nije ništa drugo do samoj sebi nerazumljiv napad na teologiju, iz koje je ta umstvenost potajno uzela sve što ima (...) Karlu Šmitu mora da izgleda protivrečno da se legitimnost jedne epohe treba sastojati u raskidu sa

njenom predistorijom, a ta protivrečnost mu ne dopušta da veruje da bi u raspravi moglo stajati nešto drugo sem puke legalnosti spram hipostaziranog uma pozitivne zakonitosti" (Ibid, 78)

Blumenbergova kritička oštrica, ide ka tome da iluminira jednu kontroverznu tvrdnju u pogledu Schmittovog razumijevanja sekularizacije - činjenicu da je za Schmitta "kao teoretičara države" sekularizacija, ništa više do jedna od mnogih kategorija legitimnosti.

Legitimnost Novog vijeka, dakle, biva neodvojiva od svojih "zavisnih" izvora u Srednjem vijeku, te se kategorija sekularizacije može uzeti kao jedan od mnogih operatora stavljenih u funkciju verifikacije samog uma, kao krajnjeg načela Novog vijeka. U konačnici, *modernost*, je prema Blumenbergu shvatljiva samo s obzirom na svoje povijesne izvore - sve do onih u helenskoj antici. U Blumenbergovoj vizuri, to ne znači da Novi vijek nema svoju autentičnost, naprotiv, to znači da on "izvore" koji se često miješaju za "samoizvore", duguje prethodnim epohama u posve dijalektičkom smislu.

iii. K suvremenim pristupima razumijevanju odnosa *religija - nacija - sekularnost*: vizija Davida Martina

Blumenbergova pozicija, shodno rečenome, reprezentira onu dimenziju u filozofskoj hermeneutici koja stoji i teži ka apologetici *sekularne modernosti* koja nema alternativu. Ukazivanje na Blumenbergovo određenje sekularnosti

(pogotovo u odnosu prema Karlu Löwithu i Carlu Schmittu) važno je iz najmanje dva razloga: Prvo, zbog činjenice da se pitanje o potencijalu *sakralizirane modernosti* pozicioniralo i identificiralo kao relevantno i referentno pitanje u okviru same "*kasne modernosti*", te da kao takvo ono nije iscrpljeno u filozofskim i sociološkim polemikama vođenim pred raspad Weimarske Njemačke. Blumenbergovo razumijevanje navedenih problema, na ovom tragu, može se dovesti u korelaciju sa tezom suvremenih sociologa religije, koji smatraju da se sekularizacijom kao procesom slabljenja te opadanja uticaja javnih religija u modernom svijetu, ni u kom slučaju nije došlo do *nestanka svetog*. Iz perspektive ove teze u suvremenim "znanostima o čovjeku, društvu i povijesti" pojavljuje se jedna nova instanca, koju sociolog David Martin u knjizi *Religija i Moć* tumači kao: *nemogućnost postojanja logosa bez mythosa*. Pitanje *mitološkog porijekla nacije* (Anthony D. Smith) svakako nije *ново i originalno* pitanje društvene teorije, te bismo njegove korijene mogli tražiti i u *neideološkim* društvima egipatskog heliopolisa, kao što je to i učinio filozof i povijesničar Eric Voegelin u paradigmatškoj studiji *Političke religije*.

Za potrebe ovog rada ograničit ćemo se na ključne teze teorije sekularizacije kasnog Davida Martina, izložene u studiji *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Martinova teza sastoji se u integriranju neokolinjalnih kritičkih teorija o religiji i sekularizaciji, koje u prvi plan pitanje o navedenim fenomenima dovode u korelaciju s koncepcijom društvene moći. Sasvim sigurno, najznačajnije ime u ovoj tradiciji, prema Martinu, jeste Talal Asad, tvorac "antropologije sekularnog" kontekstualizirane i pozicionirane u domenu "epistemskog", s

obzirom na koju se revelira moderna zapadna država kao kolonijalna sila, koja svijest o onom religijskom impostira kroz kompresu društvene moći.

Martinova teza, u tom smislu, polazi iz jasne diferencijacije dva moguća modela sociološkog i filozofskog određenja sekularnosti: 1) onog određenja koje se oslanja na Habermasa tj. određenja koje počiva na postavci da je sekularizacija kao proces nešto što implicira privatizaciju religije te njeno inhibiranje i regresiranje u domenu izvan javnog prostora, te 2) određenje sekularizacije iz perspektive modela "deprivatizacije religije", koji u punom teorijskom kapacitetu razvija Jose Casanova, a koji se zasniva na činjenici da religije postaju "javne" te da kao takve, neminovno utiču na oblikovanje društvene stvarnosti.

Martinovo pozno stanovište, sukladnije je Casanovinoj teoriji o deprivatizaciji religije, čime mu se omogućava da elegantno i kritički "zaobiđe" tzv. standardne teorije sekularizacije (B. Wylson, Steve Bruce), kojim je šezdesetih godina prošlog stoljeća i sam pripadao. Kazano "prosto - naprosto", u sociološkoj teoriji religije Davida Martina, religija je do neke mjere, uvijek i nužno involvirana u društvenu zbilju.

Od posebnog značaja za njegovu analizu "razvijene modernosti" jeste figura "religijskih ratova", koja ima svoju povijesnu legitimnost i neupitnu vjerodostojnost. Sama stilizacija narativa o "religijskim ratovima" se oslanja na logički okvir teorije *Političke teologije i Pojma političkog* Carla Schmitta, u kojima se koncept "neprijatelja" nameće kao ključni koncept suvremene političke teorije o državi. Drugim riječima:

"kategorija religijskih ratova koja je izrasla u ovo doba konstituirala je dio utemeljujućeg mita nevine sekularne liberalne države u kojoj prosvjetljeni, racionalni i mirni ljudi bivaju suprotstavljeni nasilnoj, iracionalno-religijskoj drugosti, osobito na tragu imperijalne i neokolonijalne ekspanzije. Prosvjetljeni liberalizam, trebao je neprosvjetljenog drugog" (Martin, 28, 2014)

Neprosvjetljeni drugi, tako je, gledano povijesno, inetncionalno kreiran kao mitološki neprijatelj koji je trebao da jednom za sva vremena legitimira modernu liberalnu državu, te u konačnici dovrši put progresa od "kosmodiceje do antropodiceje" (Blumenberg). Ipak, *neprosvjetljeni drugi* iz "fiktivnog" i fantomskog mraka ponovo je izašao 1990 ih godina u krvavim ratovima na tlu bivše SFR Jugoslavije, a svoju zbiljnost pokazao u starhotama genocida počinjenog u Srebrenici. *Religija, rat i nasilje*, prema Martinu, postaju konstitutivni pojmovi suvremene sociologije religije. Kada u horizont humanističkog pitanja dolazi veza između religije i nasilja, "kontekst je sve, ili gotovo sve" (Ibid, 37) Mogući odnos između religije i nasilja, prema Martinu, biva moguće postaviti na znanstveni način samo iz tri nivoa: 1. istražiti odnos religije i nasilja na tragu "distorzirane" veze između logike društvenih znanosti i retorike javne debate; 2. razvijanjem teze o pluralnosti istine s obzirom na kontekst prirodnih znanosti - kritika filozofskog pozitivizma kao pozicije "Novih ateista" te, 3) okretanjem ka ideološkim izvorima debate o nasilju i religiji, te intrinzičnim modelima argumenata koji se odnose na navedeni nexus.

David Martin, i to je nešto što treba akcentirati prije nego krenemo dalje, žestoko kritikuje poziciju pokreta "Novih

ateista" smatrajući da je njihova optika banalna, nekreativna, te u konačnici, "površna". Prema njegovom stanovištu, niti jedan društveni fenomen koji postaje stvar znanosti, ne može se banalizirati te reducirati na "puku formalnu logiku" kao što to čine Novi ateisti, a pogotovo je to nedopustivo sa fenomenom "religije", čije povijesno djelovanje i posljedice bivaju stavljeni izvan svakog pitanja.

Pitanje odnosa religije i nasilja, tako se učitava u složeni kontekst "francuskog prosvjetiteljstva", koje je, povijesno promatrano, identificiralo religiju kao iracionalni način postojanja koji ima tendenciju da svojim teološkim i ksenološkim obzorima prožme sve sfere privatnog i javnog života. Tradicija kasnog Srednjeg vijeka vezana je za teološku "legitimaciju" crkvenih monarhija, koje će "lukavstvom uma" u 17. st. postati "apsolutističke monarhije". Problem je u tome što se "legitimacija", s obzirom na kontekst Srednjeg vijeka te njegove "pravne nasljednike" u Novom vijeku, odvijala u hendijadi "krvi i tla"². Aka pitanje "religije i nasilja" kontekstualiziramo u sociološku optiku, dolazimo do figure "religijskih ratova", s obzirom na koje iz novog kuta možemo definirati sekularizaciju kao ključni proces modernizacije svijeta. Rješenje "zagonetke" religijskih ratova, Talal Asad će vidjeti u uspostavi "sekularnog/građanskog ustava" u onom smislu u kome se, a što je Martinu jako važno, "sveto nasilje

² Među konzervativnim i kontrarevolucionarnim filozofima, sociolozima i pravnicima u epohi Weimarskoj njemačke demokratije, navedena hendijada će se koristiti kao opravdanje i legitimacija politike Trećeg Reicha, kao pravnog nasljednika *Sacrum Romanum Imperium Nationis Germanicae*. Još jednom u povijesti, filozofija će pokazati i svoje protuprosvjetiteljsko lice.

koristilo kako bi se povratio kozmički poredak protiv prijetećih sila haosa” (Ibid, 74) u epohi Srednjeg vijeka.

Martinovo pitanje ide korak dalje, te nas vraća u suvremenu društvenu konstelaciju: da li u XX i XXI st. možemo govoriti o “religijskim ratovima” i njihovom karakteru, na konkretnim slučajevima kao što su rat u Siriji te ratovi koji su se vodili na tlu bivše SFR Jugoslavije. Za dublje razumijevanje navedenih odnosa treba pribjeći “produbljivanju” teze o odnosu religije i nasilja, reducirajući istu na jedno preciznije pitanje: ono o odnosu religije i nacionalizma. Pod pojmom “*religijski nacionalizam*” shvata se politika nacionalne države, koja svoj identitet crpi iz jedinstva pripadnosti određenoj religijskoj zajednici. U ovom modelu, nacija i religija su neodvojive kategorije, a navedeni oblik nacionalizma učestalo je “militantskog” tipa. Religijski nacionalizam, u suvremenim društvima, “prebiva” u vladi ili otvorenih diktatura, ili pak “kameleonskih” diktatura.

U teorijama i praksama o “religijskom nacionalizmu” uvijek se prešućuje jedna važna činjenica. Ta činjenica ogleda se u “božanskom statusu vladara, koji traži krvnu žrtvu u svoje vlastito ime” (Ibid, 81). Čak i ako pojam krvne žrtve shvatimo isključivo kao vrstu hematoteološke matefore novozavjetnog tipa, ne možemo isključiti momenat njene “doslovnosti”. U ratovima na tlu SFR Jugoslavije, zaista se govorilo o “svetim narodima i svetim pohodima”. Ukoliko bi u njihovom karakteru tražili jedan zajednički imenitelj za sve tri strane u sukobu, onda bi to bilo ubjeđenje da svi ratuju “na strani Boga i u njegovo Svevišnje ime”.

Na ovom tragu, David Martin, solidarišući svoje teorijske svjetonazore sa onim Anthony D. Smitha i Adriana Hastingsa, polazi iz premise o “etničkom porijeklu nacije” (Anthony D. Smith), tvrdeći da su etničke zajednice, kao sociološke forme, starije od projekta moderne (kao što to misli npr. Ernest Gellner). Otuda, svijest o navedenom problemu, nalazimo i ranoj teoriji sekularizacije Davida Martina, pri čemu je, ako ništa drugo, morao jasno pozicionirati nacionalizam uz druge relevantne fenomene prosvjetiteljstva kao najvišeg dostignuća epohe.

Ipak, u pogledu suvremene sociološke rasprave o postojanju “građanskih i političkih religija”, Martin jasno ostaje “s onu stranu” tj. on na tragu Talala Asada, nedvojbeno odbacuje mogućnost logičke redukcije religije na: nacionalizam, prosvjetljenje i revolucionarne političke ideologije. Prema njegovom shvatanju, navedeni fenomeni mogu da igraju ključne uloge u konstituciji “epohe”, ali sami nemaju kapacitet da zamjene impetus tradicionalnih/historijskih religija.

Stoga, ne možemo govoriti o tome da se “religija vratila, jer ona nikuda nije ni otišla, te nikada nije bila ni privatizirana.” (Ibid, 101). Navedeno, naravno, nikako ne umanjuje važnost fenomena kao što su etno-religijski nacionalizam, nego, prema Martinu, dodatno pokazuje njegovu rušilačku zbiljnost. Ovo postaje osobito sporno kada se revelira, jedna važna činjenica o tome da su na tlu SFR Jugoslavije religijski nacionalizam, vođen mitološkom osnovom, latentno njegovale “političke elite”.

Potencijalno jasniji primjeri, o karakteru “religijskog nacionalizma” i kolonijalnog uticaja na oblikovanje javnog mnijenja pronalaze se u slučaju “Arapskog proljeća” iz 2010 godine. Martin, vrlo eksplicitno konstatira da:

“Kada govorimo o Arapskom proljeću možemo odbaciti pristup zapadnjačkih medija o tome kako se dobri momci bore protiv loših momaka da uspostave demokraciju (...) Islamističke partije nemaju veći uticaj na demokraciju od egipatske vojske. One osuđuju zapadne vrijednosti, pluralizam, sekularizam i individualizam. One potvrđuju religiju kao centralnu za nacionalni identitet te odbacuju vrstu sekularizma koju promoviraju rani arapski nacionalisti.” (Martin, 110, 2014)

Prijeperi o Arapskom proljeću, rezultirali su činjenicom da kolonijalni imperijalizam zapadnog svijeta, nije uspio da promjeni socijalnu ontologiju jedne historijske zajednice. Drugim riječima, kultura, shvaćena u najširem smislu, nije postala sekularna kao što se to očekivalo. Narativi o “sekularnoj modernosti” u “postindustrijskom društvu” (Alain Touraine) nisu, dakle, aprioristički ugrađeni u subjektivitet same modernosti. U eri Eisenstadtovih “višestrukih modernosti”, religija je ostala religija te se nije deprivirala u svoje surogatne i funkcionalno ekvivalentne oblike.

iv. William t. Cavanaughova teza o karakteru “religijskog nasilja”

Teza Williama T. Cavanugha o “*mythosu religijskog nasilja*”, sveukupnu tematiku o sekularnosti (liberalnoj

nacionalnoj državi), modernosti i religioznosti, promatra iz pomalo “kontroverznog” kuta. U heurističkoj studiji “*The Myth of Religious Violence*” čitamo:

“Argumentiram da nema transhistorijske i transkulturalne suštine religije, te da esencijalisti nastoje razdvojiti religijsko nasilje od sekularnog nasilja, pri čemu je ovaj stav nekoherentan. Ono što se uzima ili kao religijsko ili kao sekularno u bilo kom datom kontekstu je funkcija različitih konfiguracija moći. (...) Argumentiram da je u zapadnim društvima nastojanje da se stvori transhistorijski i transkulturalni koncept religije, koji je suštinski povezam s nasiljem, jedan od fundamentalnih legitimirajućih mitova liberalne nacionalne države. (Cavanaugh, 3-4, 2009)

Prema Cavanaughu pitanje religijskog nasilja samo je stvar tačke gledišta i momenta konstrukcije društvenog značenja. U načelu njegova teza je “delegitimirajuća” tj. sekularno nasilje ima isti potencijal kao i religijsko nasilje, te obzirom da su i jedno i drugo rezultat “konstrukcije značenja” vrlo lako možemo identificirati da se po svojoj suštini i strukturi religijsko nasilje uvijek može reducirati na sekularno i *vice versa*. Drugim riječima, karakterom sekularnog nasilja, čiji je temeljni nositelj moderna liberalna nacionalna država, se u biti delegitimira religijsko nasilje. Isti argument važi, ako se primjeni i obratnim redsolijedom. U ovom smislu, ne treba ni napominjati da je Cavanaughova teorija sekularnosti i religijskog nacionalizma na tragu neokolonijalnog narativa.

Drugim riječima kada se govori o *religijskom nasilju*, nužno se govori o nečemu što je “*mitološko*”. Religijsko nasilje je stvoreno od strane prosvjetljenje sekularne liberalne nacionalne države, koja po obrascu koji je Schmitt postavio u

Pojmu političkog, implicira “neprosvjetljenog neprijatelja” koji je *egzistencijalna* prijetnja sveukupnom društvenom poretku. Prema Cavanaughim riječima:

“Mit religijskog nasilja opskrbljuje društveni poredak nekom vrstom zalihe religijskog fanatizma koja treba da služi kao neprijatelj. (...) Uspostavljajući drugog koji je u suštini iracionalan, fanataičan i nasilan, mi legitimiramo prinudne mjere protiv drugog. (Ibid, 5)

Da bi se navedeni odnosi razjasnili, prema Cavanaughu, valja posegnuti za jednom vrstom analitike koja propituje pod kojim “značenjskim” uslovima je konstruirana jedna sociološka kategorija kao što je “religija”. Na ovom tragu, Cavanaugh pribjegava analitici “socioloških standarda”: Marka Jurgensmeyera, Rene Girarda, Martina Martya, Scotta Applebya te Davida Rapaporta. Suština argumenata svodi se na to da autori, uključujući i najznačajnijeg teoretičara odnosa religije i nasilja Marka Jurgensmeyera, nisu uspjeli izvršiti koherentnu diferencijaciju između sekularnog i religijskog nasilja. Utoliko se prema Cavanaughu dolazi do jedne vrste “inverzije” u samoj “logici religijskog nasilja” (Jurgensmeyer) i to na način da se kao tačno ispostavlja nešto o čemu smo pisali u ranijim poglavljima tj. tačnim se ispostavlja teza da *sekularni nacionalizam i liberalizam* (kao i druge političke ideologije nastale na tlu europske modernosti), mogu biti jednako apsolutističke i destruktivne kao i one koje se određuju kao “religijske”.

Imajući u vidu navedene postavke, Cavanaugh ide korak dalje, poopćavajući svoju tezu na način da je hipostazira u tvrdnju da su i “religijski ratovi mitološke konstrukcije” (Ibid,

123). U ovom slučaju, radi se o argumentu zasnovanom na historijskim zbivanjima tj. činjenici da je u historijskim događajima vezanim za velike ratove, uloga religija, prema Cavanaughu, u cjelini marginalna. Prema njegovom stanovištu, gotovo je evidentno to da je sekularna nacionalna država “izumila” iracionalnog neprijatelja u obliku “religijskog fanatizma”, koji je imao jedan jedinstveni cilj: legitimaciju sekularne države i njenog “humansitičkog” potencijala. Cavanaughova argumentacija orijentirana ka radikalnoj kritici povijesne uloge sekularne države sastoji se u njenoj strukturalno-funkcionalnoj ulozi u dimenziji izgradnje historijskog životnog svijeta. To konkretno znači da ono što se imenuje i identificira kao “religijski rat”, u svojoj biti, nije vođeno primarno zbog “historijskih religija”, nego zbog uslova koji su u mnogo čemu konkretnije određivali “puki” ljudski život, kao što su npr: privreda, politika, socijalno nezadovoljstvo građanstva itd.

Religijsko nasilje, čak kada ga generira i vodi manična ruka “religijskog nacionalizma”, prema Williama T. Cavanaughu, nije bilo stvarni uzrok “velikih ratova povijesti”, nego je u najmanju ruku, isto funkcioniralo kao *povod* za navedene događaje. Utoliko se pitanje religijskih ratova reducira na mitološku *osnovanost*, čija dokazivost bi bila moguća nekom vrstom “genetičke fenomenologije”, koju je razvio Bernhard Waldenfels. Ukoliko bismo bili orijentirani ka mišljenju “izvornosti” samog problema, prema Cavanaughu došli bismo do navedenih spoznaja.

Mythos religijskog nasilja je, dakle, rezultat ideoloških pozicija sekularne i liberalne nacionalne države u horizontu

njihove inherentne autentične povijesno-zbiljske manifestacije.
Mit religijsko nasilje, dakle:

“pomaže da se identificira drugi i neprijatelj, kako onaj izvanjski tako i unutarnji, a koji prijeti društvenom poretku i opskrbljuje ga zločincima od kojih nas brani nacija država” (Ibid, 226)

Gledajući generalno, Cavanaughovoj tezi prijeti nekoliko opasnosti, uključujući tu i zdravorazumsku činjenicu da je i “sama teza opasna”. Njegov pristup interpretaciji hermeneutičkog neksusa *religija - sekularnost - nasilje* krajnje je isključiv i netolerantan. Stilom pisanja, što je paradoks, gotovo podsjeća na jezik Novih ateista. Teza o sekularnoj državi, koja prema Schmittovom modelu *političkog*, projektuje javne religije kao neprijatelje društva, iz čega proističe da “smo svi pogrešno razumijeli vlastitu povijesnost” u najmanju ruku je arogantna. Pozicija koju zastupamo ogleda se u artikulaciji “*fundamentalističke sekularnosti*” pod čime se podrazumijeva da sekularnom modelu građanskog društva nema nikakve alternative.

To znači da se, najprije, sveukupna povijest provjetiteljstva i pitanje njegove legitimacije kroz znanost Novog vijeka, nikako ne smiju i ne mogu svoditi na uniformnu i monovalentnu “logiku nacionalne-države”. Naime, Cavanaugh u svom analitičkom i kritičkom idiomu, uopće ne dozvoljava alternativu “nacionalnoj državi”, te pitanje modernosti svodi na binarni raskol između: sekularne nacionalne države i *kerygmatske* religijske zajednice. Nedostatak u razumijevanju “sve dubine problema” (Heidegger) očito se ogleda u pasažima u tekstu koje autor

posvećuje “muslimanskom svijetu”, reducirajući ga na vrlo opasnu Lewis-Huntingtovovu tezu o monolitnosti kulturnih i civilizacijskih oblika, koji su ontološki, epsitemološki i logički nesvodivi jedan na drugi. Da budemo potpuno jasni, Cavanaugh potpuno ignorira tezu o “religijskoj pluralnosti”, koju je, barem iz akademske korektnosti, trebao uvrstiti u heuristiku vlastite teze.

Svaka tvrdnja koja polazi iz pretpostavke da prosvjetiteljstvo Novog vijeka implicira potrebu za “neracionalnim drugim”, ima nevolju sa razumijevanjem problema *legitimacije* modernosti. U tom smislu bilo je važno ukazati na Blumenbergovu karakterizaciju Novog vijeka te prirodu njegove shvatljivosti i legitimnosti koju crpi iz kasnog Srednjeg vijeka. Autori poput Cavanaugha, u konačnici, ostaju zatvoreni u jezik “radikalske” (Aljoša Mimica) *teologije* - jezika dogme, *kerygme* te nedovoljnog poznavanja samog karaktera, osobito, europske modernosti. Iz ove “formalno logičke pogreške” koja se sastoji u pogrešno formuliranoj tezi i prvoj premisi u zaključivanju, prositiču i pogrešni zaključci.

v. Zaključak

Centralna ideja ovog rada, gledano *ex post*, ogleda se u važnosti sekularnog društvenog uređenja u kontekstu legitimacije modernih europskih društava i država. Bilo da se govori o sekularnosti u tradicionalnom smislu, ili modelu religijskog pluralizma u nešto savremenijem maniru, zaključak mora biti isti: građanskom društvu i sekularno zasnovanoj državi nema alternative.

Ideja *fundamentalističke sekularnosti* polazi iz pretpostavke da sekularnost treba biti “prirodna” optika za formuliranje *Weltanschauunga* građanstva u jednom modernom društvu, na način da uloga javnih religija, ustavno i pozitivno-pravno bude pozicionirana u domenu privatnog i ličnog života. Država treba da bude regulator i garant ovog procesa. Zbog svega navedenog, pitanje “legitimacije” epohe biva dodatno važnije i krucijalnije pitanje vlastite povijesno-zbiljske datosti.

Razlikovanje koje se u tekstu nametalo kao neka vrsta “pozadinske matrice” između *religijskog i sekularnog nacionalizma*, adekvatno se može obrazložiti kroz prizmu političkih teologija/političkih religija i nešto suvremnijih socioloških interpretacija o “građanskim religijama”. Religijski nacionalizam, kao figura šire sociološke debate o religiji i nasilju, nama koji živimo na teritoriji bivše SFR Jugoslavije gotovo se čini samorazumljivom - radi se o nacionalizmu militantskog tipa koji je legitimiran, u smislu kolektivnog i ličnog identiteta, jedinstvom s određenom religijskom zajednicom. Religijski nacionalizam oslanja se na transvremenitost, i sveobuhvatnost povijesno-zbiljske manifestacije “lukavstva uma” hipostazirane u “nacionalnu državu”. Religijski nacionalizam se oslanja na Rene Girardovu tezu o tome:

“da se religija nalazi na početku svih ljudskih društava, što je fundamentalna činjenica. Od svih socijalnih institucija religija je jedina kojoj znanost do danas nije pronašla realni predmet te stvarnu funkciju” (Žirar, 101, 1990)

Sekularni nacionalizam, s druge strane, akcenat stavlja na sakralne izvore i funkcionalne surogate u domeni koja se kreće od liberalne nacionalne demokratske države do komunizma staljinističkog tipa u bivšem SSSR. Prototip za ovaj model jeste “deifikacija diktatora” i vjerovanje u njegovo božansko porijeklo. Tema o sekularnom nacionalizmu opširno je elaborirana u suvremenoj sociologiji religije, a neke od autora smo naveli u poglavlju o *mythosu religijskog nasilja*.

U konačnici, navedeno možemo sublimirati narednim crticama:

1. Uloga moderne države kao *sekularne države*, te njena povijesna uloga ni u kom slučaju ne smije se stavljati pod znak pitanja. Teza o *fundamentalističkoj sekularnosti* u ovom radu je samo ugrubo postavljena te je izložena bez pretjeranog dociranja, onastoji u funkciji apologetike moderne europske *građanske države*.

2. U radu smo pokazali da se bez pitanja o “legitimaciji” teško može govoriti o karakteru bilo koje epohe. Na tragu Blumenberga ukazali smo da se konkretna *najveća* znanstvena, socijalna i politička dostignuća suvremenog svijeta ne mogu shvatiti iz “nulte tačke i samoizvora”, nego da se moraju pozicionirati u mrežu prethodnih epistemoloških relacija. Ovo se treba uzeti kao pravilo, a pitanje sekularnosti nije izuzeto od istog.

3. Pokazali smo da se u razumijevanju “krize modernosti” (Morin, Habermas, Marcuse itd.) u horizont vlastitog povijesnog smisla moraju uključiti ideje poput: religijskog i sekularnog nacionalizma, kao pozicije šire debate o odnosu

religije i nasilja. Pokazali smo koje je doprinose navedenoj temi, u kontekstu krize modernosti, dodijelio sociolog David Martin.

4. Ukazali smo da postoje i “konzervativno-tvrde” pozicije u suvremenoj filozofiji i sociologiji religije, kojima treba pristupati vrlo ozbiljno. U radu smo ukazali na jednu takvu poziciju o “*mythosu religijskog nasilja*” koju zastupa William T. Cavanaugh, te smo ju kritički sagledali.

Literatura:

- Blumenberg, Hans (2004): Legitimnost novog veka. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci. Novi Sad.
- Blumenberg Hans (1999): The Legitimacy of the Modern Age. MIT Press.
- Cavanaugh, William .T (2009): The Myth of Religious Violence. Oxford University Press.
- Martin, David (2014): Religion and Power - No Logos Without Mythos. Ashgate. Farhnham, Burlington.
- Žirar, Rene (1990): Nasilje i Sveto. Književna zajednica Novog Sada. Novi Sad.
- Wilson, Bryan (1985): Secularization: The Inherited Model. U: The Sacred in a Secular Age (ur): Phillip E. Hammond.
- Eisenstadt, Shmuel, (2000): Multiple Modernities. Daedalus. 129, 1. (1-29).