

MUTACIJA KARAKTERA EUROPSKE RELIGIOZNOSTI IZ PERSPEKTIVE KONVERGENTNIH POLITIČKIH RELIGIJA

Sažetak

U radu akcentiram ključne odrednice u kojima se ogleda transformacija karaktera europske religioznosti. Rad tretiram iz perspektive teze o *konvergentnim političkim religijama*. Rad je sačinjen iz tri cjeline. Prva, unutar koje se ispituje odnos sekularizacije s procesom modernizacije unutar tekovina europskog prosvjetiteljstva. Druga, unutar koje se pitanje sekularizacije dovodi u korelaciju spram Ulrich Beckove teorije *protumoderne*. Treća, unutar koje se pitanje europske sekularizacije korelira s koncepcijom *konvergentnih političkih religija*.

Ključne riječi: sekularnost, modernitet, protumoderna, konvergentne političke religije.

⁸¹ Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
tomislav.tadic@yahoo.com

i. UVOD

Pitanje suvremene ideje Europe i njene sociološke karakterizacije teško je mislivo van pravilnog poimanja svekolikog procesa mutacije europske religioznosti i uloge religijskih zajednica. Argumenti za ovu tezu sežu u karakter svjetskog objektivnog duha unutar koga se mogu identificirati procesi transformacije suvremenog globalnog društva, a što se jasno očituje u najnovijim događajima u Afganistanu te naprasnom napuštanju međunarodne zajednice i njenih struktura koje su decenijama upravljale svim političkim strukturama u ovoj zemlji, a što može rezultirati nepredvidivim i užasnim događajima sa nesagledivim posljedicama. Pitanje Europe i Europske Unije, povijesno promatrano, tako je pitanje koje ima dva lica. Dva lica Europe, nisu dva Janusova lica, već su dva metafizička lica koja se razvijaju konvergentno, jednakim tempom i dinamikom. Prvo lice Europe, svakako jeste ono *prosvjetiteljsko* unutar koga se govori o neupitnoj "svjetlosti slobode" (kako je uočio Aleksandar Molnar) čije korijene možemo naći 1) u Kantovoj *Kritici čistoga uma* koja je njemačku, a potom i europsku filozofiju, *in statu nascendi* odredila kao *filozofiju slobode*. 2) Unutar Hobbsovog Levijatana (kome sam Molnar pridaje veliki značaj) u kome, u drugoj polovini knjige, dolazi do prelomnog shvatanja prosvjetiteljstva kao "svjetlosti slobode" nakon čega ovaj razvojni put *Prosvjetiteljstva* u pravcu ekspanzijske progresivnosti struktura koje čine jezgru *moderniteta* biva nezaustavljiv. 3) Porastu *sekularnosti* koja se beskrupulozno obračunavala sa tekovinama "starog Svijeta", a pogotovo s političkom superiornošću religijskih zajednica s akcentom na Rimokatoličku Crkvu u Europi.

Paralelno sa ovim, uvjetno rečeno, progresivističkim konfiguracijama koje su inherentne karakteru prosvjetiteljske Europe, latentno i postupno su se razvijale i izrazito destruktivne ideje i silnice a čije pravo lice vidimo u njihovim konsekvencama: 1) Koncentracionom logoru, za koga će Zygmunt Bauman kazati da je jedina prava biopolitička paradigma europske modernosti, te 2). Totalitarističkom karakteru prosvjetiteljstva o kome su ekstenzivno pisali Adorno i Horkheimer. Stoga, kada god govorimo Europi i njenoj ideji, govorimo u nečemu što se kreće između dvije navedene krajnosti. Pitanje koje se samo projicira na temelju postavljenih premisa, jeste pitanje o

tome: da li je suvremena Ideja EU iznevjerila svoje fundamentalne principe. U ovom tekstu, ukazat ćemo da se navedene kontradikcije pojavljuju i u suvremenim konstelacijama unutar Europske Unije i onoga što u najširem smislu obuhvata pojam Ideje Europe. Primjer koji ćemo koristiti jeste: karakter europske religioznosti ili, drugačije kazano, ambivalentna narav o prirodi odnosa prema *Drugom* i *drugačijem* unutar granica onoga što se shvata i obuhvata pod pojmom suvremene europske zajednice država u formi Europske Unije.

U radu ćemo razmotriti: 1.) Odnos sekularizacije i europske modernosti iz perspektive klasičnih društvenih konstelacija unutar industrijske transformacije društva; 2) Pitanje *protumodernističkog* karaktera moderniteta o kome govori Ulrich Beck; 3) suvremene kontroverze o odnosu EU prema pitanjima religijskih zajednica iz perspektive *konvergentnih političkih religija*.

ii. Sekularizacija i proces modernizacije u Europi

Kada se filozofski promišljaju pitanja o karakteru i prirodi europske modernizacije, čak i u nekoj vernakularnoj formi, među najvažnijim pitanjima se pojavljuje odnos rane *moderne* prema skolastičkim tekovinama zasnovanim na principu legitimacije epohe kroz prizmu, prije svega, krišćanske teologije i dogmatike. Razdavajanje od teološke "slike svijeta" najprije se očitovalo u stvaranju tzv. antropološke etike odgovornosti tj. one forme odgovornosti prema Svijetu koja se zasniva na čovjeku kao temeljnoj instanci. Drugim riječima, proces sekularizacije u kontekstu europskog moderniteta objektivira se u obratu prema *čovjeku* koji sada lično snosi posljedice za oblikovanje izgled i stanje u suvremenom svijetu. Hans Blumenberg je ovu tezu iskazao u formi "samoizvučenosti" Boga iz Svijeta pri čemu se jasno akcentira čovjekova faktička bačenost u životni svijet i njegovu umreženu multidimenzionalnost. Pitanje sekularizacije u kontekstu klasične moderne, dakle, jeste pitanje izgradnje *smisla* u životnom svijetu unutar koga čovjek snosi odgovornost za posljedice vlastitog djelovanja. Kao takvo, pitanje sekularizacije ne treba tretirati - a čemu pribjegavaju suvremeni sociolozi i filozofi - kao *terminološko* pitanje unutar čega se isto reducira na

pitanje puke definicije. Kao što je u širokom hermeneutičkom polju primjetio Manfred Frank:

Pitanje *How to do Things With Words*, usprkos svojoj metodičkoj opciji, nije posve nespojivo s pitanjem na koji se način izgrađuju jezične slike svijeta i kako one zadaju horizont smisla sugovornicima koji su u njih uključeni. Čak i ondje gdje se kategorija subjekta više ne drži prikladnom da objasni značenje značenja (*the Meaning of Meaning*), riječ je o ponovnom formuliranju klasične kritike uma kao kritike smisla. Pitanje o smislu čovjekovih iskaza očividno je fundamentalnije od pitanja o njihovoj umskoj prirodi" (Frank, 168: 1994)

Ovo prikladno, ali, naravno, u drugom kontekstu formulirano mjesto iz *Kazivog i Nekazivog* ukazuje na epistemološki trag kojim se treba odnositi prema pitanjima zbilje modernog društva te, u krajnjem slučaju, i prema totalitetu strukture onoga što imenujemo kao sekularna struktura modernih društava. Pitanje *smisla* nekog fenomena su uvijek ispostavlja kao izvornije u odnosu na pitanje o njegovom porijeklu unutar kompleksne transcendentalne dijalektike uma. Sa ovog stanovišta možemo konstatirati da se krajnji smisao sekularne konstrukcije društva ogleda u radikalnoj etici odgovornosti i nekoj vrsti čovjekove samoprepuštenosti vlastitim aspiracijama.

Na ovom tragu treba razumijevati tezu da kada govorimo o klasičnom procesu modernizacije, zapravo govorimo o nekoliko komplementarnih socioloških fenomena, i to: porastu urbanizacije, kapitalističkoj industrijalizaciji, stratifikaciji društva po principu klasne nejednakosti te *sekularizaciji* kao procesu koji na neki način omogućava da sve navedene komponente imaju maksimalni efekt u datoj društvoj sredini.

Pitanje sekularizacije je tako pitanje koje se unutar klasične modernosti uzima kao neka vrsta radnog okvira u odnosu na koji se omogućava inetnzifikacija i remifikacija svega onoga što zovemo industrijskom transformacijom društva. Rečeno potpuno jednostavno: onda kada želimo da shvatimo sociološku prirodu moderniteta, onda nužno idemo ka shvatanju kompleksnog procesa sekularne transformacije društva. Religije i religijske zajednice su iz ove persepektive tretirane kao "privatne" stvari koje više nemaju

objektivnu snagu interferiranja u pitanja od javnog značaja. U ovom smislu će američki sociolog Jose Casanova govoriti o tri semantičke konotacije koje pojam sekularizacije krije unutar sebe. Casanova akcentira da kada govorimo o sekularizaciji, u najmanju ruku možemo razlikovati: 1) sekularizaciju shvaćenu kao doba (u smislu engl. age ili century), 2) sekularizaciju shvatati kroz prizmu kanonskog prava u smislu onoga ko se odaje svjetovnim iskušenjima i zbog toga postaje sekularna osoba. 3) Sekularizaciju shvatati kao historijski proces.⁸² Ono što je od posebnog interesa za znanost, svakako se ogleda u shvatanju sekularizacije iz perspektive historijskog procesa (posebno imajući u vidu da će s obzirom na suvremene konstelacije Casanova govoriti o preocesu "deprivatizacije" religije).

Prosvjetiteljske tekovine sekularizacije tako su se dugo godina uzimale kao okvir unutar koga se podrazumijeva jedna vrsta procesa koji je radikalno *ireverzibilan*. Smatralo se, da jednom kada je proces sekularizacije započet on biva nezaustavljiv u svojoj sociološkoj potencijalnosti. Ovu karakteristiku možemo odrediti kao centralnu značajku klasično formulirane teorije o sekularizaciji. Ipak, u promatranju realnih transformacija unutar onoga što su prije svega europska društva, a nakon Drugog svjetskog rata, vrlo brzo se ispostavilo da sa sekularizacijom i u teorijskom i u empirijskom smislu stvari stoje nešto drugačije. Vrhunac teorijski uobličene teze o *desekularizaciji* čitamo u djelima Pitera L. Bergera i to na način koji potpada pod jednu potpuno transparentnu i eksplicitnu epistemološku matricu. Naime, Berger je nedvosmisleno ukazao na činjenicu da je suvremeni svijet u jednakoj mjeri *religiozan* kao što je to oduvijek i bio, te da sekularizacija ne samo da *nije ireverzibilan* društveni proces, nego je pitanje da li je ikada u povijesti i trenutno imala takav oblik? U tom smislu, sekularizaciji se treba pristupiti kao jednoj od formi *zaliha znanja* koje društvo, između mnogih drugih, ima na raspolaganju unutar svojih epistemskih premisa. Zaključak bi bio da što su društva naprednija i razvijenija (znanstveno, pravno, socijalno itd.) prisustvo sekularnih zaliha znanja je veće. Naravno, radi se o stavu koji je vrlo uslovan i sa stanovišta sociologije diskutabilan. Ono što želimo da kažemo, u tom smislu, jeste da je pitanje sekularizacije i njoj konvergentnih društvenih praksi multidimenzionalno i

⁸² Više pogledati u: Jose Casanova (1994): *Public Religions in Modern World*. The University of Chicago Press.

polisemično pitanje te da pravu prirodu fenomena sekularizacije, kako je Aleksandar Molnar ispravno uočio, treba odgonetati unutar trijadičkog odnosa: prosvjetiteljstvo, liberalizam i nacionalizam. U kratkim crtama ćemo skicirati kako ovo pitanje rješava Jose Casanova.

Prema Casanovinom stanovištu, pitanje procesa sekularizacije u sferi klasične modernosti vezano je za "ideološke" osnove prosvjetiteljske kritike koncepcije o religiji. Drugim riječima kazano, pitanje sekularizacije u ovom historijskom periodu još uvijek nije izraženo u kontekstu jedne homogene sociološke teorije o sekularizaciji. Naprotiv, ono je određeno procesom ideološke transformacije društva pri čemu je bilo važno izvršiti jedan agresivni proces egzkomunikacije religijskih zajednica iz javne sfere. U tom smislu, možemo kazati da tek s Maxom Weberom i Emilom Durkheimom dolazi do uobličavanja jedne sistemske sociološke teorije o sekularizaciji. Weber, tako, pokazuje da je za razumijevanje procesa industrijske transformacije društva neophodno izvršiti postupak "demitologiziranja" svijeta od uticaja teološke dogmatike. Raskid s teološkom *dogmatikom*, tako je u konačnici u modernom svijetu, značio prekid i sa teološkom *pragmatikom*, a što je objektivno manifestirano u sferi jasne demarkacije između religije i ostatka Svijeta. Iz perspektive ovog stanovišta, rani teoretičari u sociologiji religije, su smatrali da je proces sekularizacije ireverzibilan proces s jednom vrstom konačnog društvenog potencijaliteta.

U ovom pogledu, Casanova konstatira da su za razumijevanje teorije sekularizacije (sada odvojene od svojih ideoloških osnova u ranom prosvjetiteljstvu) neophodna najmanje tri momenta: 1) proces diferencijacije sektora društvene stvarnosti; 2) teza o opadanju religije; 3) proces privatizacije religije. Prva tačka, uopšteno se uzima kao jedna od temeljnih karakteristika procesa modernizacije i to na način da se *diferencijacija po sebi* uzima kao jedna vrsta logičke matrice koja stoji u fundamentalnoj ontologiji same moderne. Diferencijacija, jednostavno kazano, omogućava da dođe do kompleksne razdiobe između sfera društvene stvarnosti, a posredstvom čega će se onda omogućiti visoki stupanj integracije društva po principu društvene solidarnosti. Iz ovoga se pretpostavlja da se religija radikalno *odvaja* od pitanja od tzv. opšteg interesa svih građana unutar jedne države, s akcentom na tvrdnju da ona više nema nikakvu stvarnu

snagu u oblikovanju nekog društva u njegovom zbiljskom stanju. Krajnja konsekvenca se sastoji u tome da se o religiji počinje govoriti kao privatnoj stvari, koju građanin ne nosi izvan vlastitog doma. U sociološki interesantnom smislu uvijek je svakako najvažnija ova, kako je Casanova zove, *praktično-politička* prosvjetiteljska kritika religije a koja se sastoji u beskompromisnom obračunu modernog društva sa hereditarno opterećenim crkvenim institucijama. Sasvim je druga stvar, da je ovaj kult "individualne religioznosti", kako ga je nazvao Thomas Luckmann, potpuno iznevjerio vlastita očekivanja. U tom smislu, kada govorimo o procesu *desekularizacije*, govorimo o "mračnoj strani modernosti" (Alexander) koja se ispostavlja kao jedna od centralnih analitičkih tema tzv. *kulturalne sociologije* koja traga za značenjima društvenog svijeta.

Shvatanje religije i sekularizacije u modernosti zasnovano je na distinkciji javno/privatno, a što Casanova akcentira kao ključ za otvaranje kompleksnih kontradikcija kojima su ispunjena moderna prosvjetiteljska društva. On kaže:

"Distinkcija privatno/javno je krucijalna za sve koncepcije modernog društvenog poretka, pa i samu religiju koja je intrinzično povezana s modernom historijom diferencijacije privatne i javne sfere (...) Religija je progresivno prisiljena da se povuče iz moderne sekularne države i moderne kapitalističke ekonomije te pronade utočište u novootkrivenoj privatnoj sferi". (Casanova, 40: 1994)

Pitanje sekularizacije, u kontekstu klasičnog prosvjetiteljstva, također je zasnovano na jednoj važnoj dihotomiji a koju je prije svih uočio Emile Durkheima radi se o dihotomiji: sveto/sekularno. Tek sa jasnom uspostavom neke vrste demarkacione niti između *svetog i sekularnog* otvorio se prostor za kredibilnu teorijsku i praktičnu valorizaciju onoga što je proces sekularizacije u kontekstu europskog moderniteta. Prema Durkheimovom shvatanju, na ovom fonu je otvoren prostor za izgradnju znanstvene teorije sekularizacije i to najprije unutar polja sociologije. Ovo znači da je sekularizacija prije svega društveni proces i fenomen, a tek sekundarno nešto što ima svoje porijeklo u nekoj vrsti teorijskih spekulacija. Drugim riječima kazano, kada se pojmi sociološka bit sekularizacije a koja se sastoji u jasnom distanciranju između religijskih zajednica i građanskog društva, otvara se prostor za artikulaciju i ozbiljenje totaliteta procesa

modernizacije. Bez obzira na sve razlike, sličan princip se zadržao i u Maxa Webera (Protestantska etika i duh kapitalizma te Sabrani spisi iz sociologije religije) te ranim radovima Karla Marxa s akcentom na Prilog jevrejskom pitanju.

Kada govorimo o sekularizaciji i procesu modernizacije u Europi govorimo o projektu i procesu koji su ispunjeni kontradikcijama. U tom smislu treba konstatirati da se u modernoj prosvjetiteljskoj Europi sve vezano za sekularizaciju, a na planu, prije svega, jedne političke geografije, odvijalo divergentno i heterogeno. Niti na planu tzv. teorijske artikulacije nije bilo posebne homologizacije o navedenoj temi. U tom smislu, a na tragu jedne vrste parakonzistentnog prevladavanja silnih kontradikcija, predlažemo da se razlikuju određene nijanse: 1.) Sekularizacija kao *ideološka* matrica za identifikaciju novonastalih nacionalnih država od XVI st. pa nadalje. 2.) Sekularizacija kao neminovni *sociološki proces* konvergentan s fenomenima urbanizacije, razvitka slobodnog tržišta te *modernizacije* uopće. 3.) Komplex, u formi sinkretističke amalgamacije različitih *teorijskih* dostignuća o navedenom fenomenu, i to deriviran iz filozofskih učenja kasnog XVIII st. i ranog XIX stoljeća šta danas zovemo zbirnim imenom: *teorije o sekularizaciji*. Dominantan i pregnantan razvitak navedenih teorija nastavit će se u sociološkim istraživanjima druge polovine XIX. i posebno prve polovine XX.st. Navedene razlike u konceptualnom shvatanju sekularizacije omogućavaju pravilno kretanje kroz kompleksne narativne hijatuse o sekularnosti u suvremenim interpretacijama.

iii *Protumoderni karakter sekularnog moderniteta - aporije Ulrich Beckove teorije druge moderne.*

Ulrich Beckova teza o *protumodernom* karakteru *moderniteta*, *esktenzivno* izložena u *Rizičnom društvu: u susret novoj moderni te Pronalaženju političkog: prilog za teoriju refleksivne modernizacije*, ne samo da se obračunava sa sociologijom kao naukom o "društvenom stezniku" u eri kapitalističke reprodukcije društvene stvarnosti, nego, zapravo, iscrta i otvara nove horizonte smisla za hermeneutičko otvaranje i kritičko propitivanje sveukupnosti socioloških kategorija i njihove pragmatičke funkcije u kontekstu intenzificiranih transformacijskih procesa koji se odvijaju u XXI st. U tom smislu, pitanje ekološke krize suvremenog svijeta nije više sagledivo iz pukih posljedica

koje ta kriza proizvodi, nego je prije svega uzdignuto na nivo *političkog* pitanja. Priroda suvremenosti koja se zasniva na *neupitnoj samoupitnosti* artikulirana u principe *druge moderne* Ulricha Becka dobra je osnova za rekonstrukciju fundamentalnih tema i pojmova suvremene sociologije, uključujući i pojam sekularizacije. U ovom poglavlju pokušat ćemo interpolirati Beckove kategorije teorijske sociologije u sferu razumijevanja sekularnih tekovina modernog društva.

Beckova teorija moderniteta kritički rearanžira principe dijalektike prosvjetiteljstva, konstruišući i grupišući osnovu samog kritičkog programa oko terminologije refleksivne modernizacije i premošćavanja svojevremenog jaza između *prve i druge moderne*: između *socijalne države i društva rizika*. Beck konstatira da:

"Industrijsko društvo, građanski poredak, a osobito država skrbi i socijalna država suočeni su sa zahtjevom da osiguraju svršnacionalnu kontrolu, uspostavljanje, raspolaganje, (individualnu i pravnu) uračunljivost čovjekovih životnih sklopova. Nasuprot tome, u društvu rizika nepredvidive usputne i kasne posljedice ponovo vraćaju taj zahtjev za kontrolom u carstvo neizvjesnoga, višeznačnoga, ukratko: u carstvo stranosti samome sebi za koje se vjerovalo da je prevladano. Ali sada doduše i kao osnovu za raspršenu i mnogoglasnu *samokritiku društva*" (Beck, 2001: 57)

Pitanje moderniteta (posebno europskog moderniteta) neraskidivo je vezano za pitanje *identiteta* shvaćenog u vrlo širokom smislu. Transformacije koje obuhvataju tranziciju iz prve u drugu modernu, a koja se odvija po principima *uspustnih neintendiranih konsekvenci*, (iskazano terminologijom posuđenom od Roberta Mertona) produciraju visoki stupanj rizika visokog intenziteta. Prudicirani i proliferirani rizici pogađaju sve sfere društvene zbilje, kako one na planu svakodnevnog ljudskog života, tako i one na planu globalnih geostrateških makrosocioloških interesa. Pitanje *sekularnog statusa* modernih društava tako se ispostavlja kao pitanje stvarne uloge *religijskih zajednica* u eri drastičnih i nepredvidivih društvenih promjena. Drugim riječima kazano, radi se o novoj funkciji i formi koju poprimaju javne religije a prije svega u odnosu na pitanje svoje primarne antropološke uloge: stabiliziranje identiteta kolektiva i pojedinaca u epohama velikih i radikalnih društvenih promjena. Pitanje dijalektike prosvjetiteljstva, promatrano *grosso modo*, postaje pitanje dijalektike sekularizacije. Unutar fenomena

dijalektike sekularizacije (a ovdje tu složenicu ne vežemo za raspravu između Habermasa i Ratzingera) uočavamo razmjere stvarne krize europskih društava kao sekularnih društava. Preformulisano kazano: ispostavlja se da su dostignuća klasične teorije sekularizacije i njene objektivne manifestacije potpuno erodirala u granicama svjetskog društva rizika. Planetarno svjedočimo velikom povratku javnih religija. One sada višeslojno penetriraju u sveobuhvatnu prirodu političkog društva, građanskog društva i države. *Deprivatizacija* religije, o kojoj piše Jose Casanova, postaje ne više stvar mišljenja, nego tvrda društvena činjenica.

Koncepcija *samokritike društva* počiva na rekonstrukciji procesa sekularizacije kao nečega na čemu se nedvosmisleno vide granice klasične moderne. Kada sekularizacija zastaje u ispunjavanju ideala *prosvjetljenja* društva onda je sama susptancija onoga što zovemo modernim društvom drastično ugrožena.

Kako bi izašao na kraj s kontradikcijama koje je uočio u suvremenim društvima Ulrich Beck izgrađuje koncept *protumoderne* kroz koji pokušava prevladati aporije koje se javljaju pred dijastazom prve i druge moderne. Prema našem shvatanju, pitanje sekularizacije treba shvatiti u granicama pitanja o *protumoderni* i to iz metodičko/epistemske perspektive. Jednostavno rečeno, protumodernost inkapsulira dihotomiju religijsko/sekularno te je izlaže direktnom dijalektičkom suprostavljanju u čijoj završnici se može isčitati smjer razvoja budućih europskih društava. Da bi se odgonetnula priroda protumoderne, a izvan tvrdnje da je ona sastvani tj. integralni dio same moderne, poslužimo se nešto opširnijim citatom:

"Prema tome, u pojmu "protumoderna" riječ "moderna" treba shvatiti i pridjevno: *moderna* protumoderna. To znači da se - suprotno sadržaju ključnih protumodernih pojmova: nacija, naord, priroda, žena, muškarac - upravo ne radi o nečemu starom, nadvremenom, antropološkom, transcendentnom (ili ma kako se zvali ti izrazi za ono neumoljivo). Radi se o nečemu što se pojavilo - i pojavljuje se - relativno kasno, naime s modernom i *protiv* nje. Izumljenost pripada pojmu protumoderne kao bjelina bijelom konju. Kaže se "priroda" ali se misli i provodi - i to time - naturalizacija. Točnije, renaturalizacija, jer je to oprirodnjenje reakcija na dovođenje u pitanje. Upravo to znači i

čini protumodernizacija. Protumoderna se *prvo mora uspostaviti*, izabrati, ona je, dakle, projekt i proizvod moderne (obveza utemeljivanja itd.), drugo, ona joj *proturječi*, treće, ona je *strukturalno ograničava*, četvrto, zbog njezina otvorenog proturječja moderni nju daljnja modernizacija ne ugrožava, nego ona, peto, zadobiva svoju strukturirajuću stabilnost samo na osnovu posebnih (*protumodernih*) *modusa legitimacije*. U tom bi se smislu tipologija legitimne vlasti Maxa Webera mogla nadopuniti protumodernim oblicima legitimacije - takoreći uspostavljenim noćnim stranama moderne. U tom smislu, protumodernu definiram kao *uspostavljenu, uspostavljivu neupitnost* (Ibid: 109)

Koncepcija *protumoderne*, u svojoj suštini, predstavlja jednu vrstu solomonskog rješenja unutar previranja kojima je okupirana *stvar* same modernosti. Njena krajnja suština, a prema vlastitim riječima Ulricha Becka, jeste u sposobnosti da integriše, poveže i spoji ono što se uzajamno isključuje. U ovom smislu, *protumoderna povezuje religiju i sekularizaciju* (sveto i profano) u jednu vrstu društvene figuracije koja se zasniva u uzajmnom nadopunjavanju. Epoha *druge* modernosti zasnovana je na principu *mutacije europske religioznosti* i to u oblik legitimne koegzistencije velikog broja religijskih zajednica s njihovim sekularnim kontrapunktima. Ovaj sociološki trend jeste rezultat sveukupnih promjena unutar *nove ere modernosti* a čija se suština, u krajnjem slučaju, sastoji u *posttradicionalizmu*. Jednostavno rečeno, ono što je sigurno za društva u XXI st. jeste to da ona nisu zasnovana na tradicionalnim oblicima društvene organizacije.

U ovom smislu možemo reći da je jedna od najznačajnijih interpretacija religije u kontekstu Eurpske unije sprovedena u djelu sociologinje Grace Davie. Prema njenom shvatanju razvijene države unutar suvremene Europe se suočavaju s tzv. konceptom *zastupničkih religija* a koji se zasniva na činjenici da religijske zajednice i svećenstvo *zastupaju* vjerujuće pojedince. Ovo se vidi jasno iz sociološkog kriterijuma za mjerenje religioznosti a koji se zasniva na tzv. verifikaciji denominacijske lojalnosti. U ovom smislu, *protumoderni karakter europske religioznosti*, očituje se u suočavanju Europe u XXI st. s novim religijskim zajednicama koje ne čine dio europskog identiteta i kontinuiteta. U najvećoj mjeri, radi se o porastu i susretu Europe s velikim brojem muslimana, sikha i budista kao i manje poznatih kršćanskih denominacija. Europa se suočila, sa stanovišta religijskog dikursa, sa svojim *protumodernim* oblikom. Drugim

riječima kazano, zajednice europskih država više ne mogu govoriti o svom ekskluzivnom judeo-krišćanskom religijskom porijeklu i identitetu. Ovo je rezultat svjetskih migracijskih procesa i geopolitičkih strategija nastalih uslijed ispisivanja listova "novog svjetskog poretka". Rasprava o *konsenzusu* i *disenzusu*, o čijoj važnosti govori Manfred Frank, ispostavlja se kao tek periferna epistemološka konstelacija čije konačno razriješavanje ovisi o shvatanju novih religijskih zajednica i pokreta u "staroj Europi". Kazano jezikom Ulricha Becka, protumoderna narav sekularnosti shvaćene kao *moderne* izvjesnosti ispostavlja se u proliferaciji broja religijskih zajednica koja su prisutne na tlu suvremene Europe bez kojih se više ne može govoriti o "suvremenom europskom identitetu".

Ovaj aporijski karakter *protumoderniteta*, u funkciji strukturalnog ograničavanja moderne, iz perspektive sociologije religije, pokazuje da je dijalektika sekularizacije određena uticajem i prisustvom javnih religija čiji se objektivni oblik više ne može ignorirati. U *posttradicionalnim* europskim društvima religije se ispostavljaju kao važan faktor poimanja identiteta i instanca kroz koju se razumijeva pitanje sekularnosti. Sekularnost je, u ovom slučaju, ograničena religijskom perspektivom. U *drugoj modern* religija se ispostavlja kao odlučujući faktor *Lebensanschaung*a i *Weltanschauung*a.

iv. Suvremene kontroverze EU prema religijskim zajednicama - u susret *konvergentnim političkim religijama*⁸³.

Mutacija karaktera EU religijskih zajednica radikalno je uočljiva iz perspektive susreta s modelom *konvergentnih političkih religija*. Konvergentne političke religije su negativne društvene pojave čija razorna sila unutar granica životnog svijeta postaje sve intenzivnija kada su u susretu s povoljnim ideološkim okruženjem. One su neka vrsta simbiota i opstaju isključivo unutar granica političkih ideologija koje su spremne da apsorbiraju visoki stupanj društvene anomalije kao naturalizovanu društvenu činjenicu. Kao takve, konvergentne političke religije i njima srodna teorijsko-empirijska sociogeneza, podložne su visokom stupnju proliferacije rizika neuravnoteženog

⁸³ Navedeni fenomen sam detaljno obradio u knjizi: Tadić, Tomislav (2021): *Ecclesia Leviathana: sociogeneza konvergentnih političkih religija*. Academia Analytica. Sarajevo. Čitalac koji je o navedenom fenomenu više zainteresiran tu se može detaljnije informirati.

intenziteta (od onih banalnih do onih radikalnih) s jednim jedinstvenim ciljem: stvaranjem hazardesrskog odnosa jednog društva prema građaninu kao slobodnomislećoj jedinki. Konvergentne političke religije, u tom smislu, pogoduju izrastanju suvremenih tipova totalitarnih svjetonazora koji vrlo često i vrlo vješto simuliraju ono što neodređeno zovemo demokratskim društvenim praksama. One svjesno proizvode hektičnu društvenu zbilju, prije svega zasnovanu na anomiji i kolektivnoj amneziji kao temeljnoj vrijednosti, s ciljem stvaranja disimulacije o tome da je jedan - po formi, sadržaju i suštini - *totalitarni* društveni poredak, u biti *demokratski* društveni poredak. Ova supstitucija, instalirana u sve sfere društva i države, omogućava manipulaciju simboličkim kapitalima društva iz kojih se dostatno može upravljati, po principima tehnologije vlasti, svim ontološki vitalnim segmentima jednog društva.

Široke narodne mase, vještom manipulacijom bivaju uvjerene da su etničke diferencije temeljne za opstanak nacije, i teško da mogu prozrijeti ovu krajnju bit suvremenih oblika totalitarnih društava. Kao takve one proizvode ono što se zove općenarodno nezadovoljstvo, koje se usmjerava na *drugog* i *drugačijeg*, a koji se u skladu s općom teorijom političkih religija, jasno određuje kao *neprijatelj*. Carl Schmittovo shvatanje političkog kroz dihotomiju prijatelj/neprijatelj u konkretnom slučaju jeste od presudne važnosti. Uloga javnih religija, u ovakvim društvenim kontekstima, a što se empirijski jednostavno verificira, jeste davanje legitimiteta političkim subjektima koji proizvode haotično društveno stanje. *Socijalna konvergencija javnih religija i političkih ideologija* osnovna je sila ovog oblika totalitarne društvene svijesti. U bitnom smislu, i to treba istaknuti, postojanje *konvergentnih političkih religija* prvobitno je vezano za tzv. *demokratska društva u tranziciji* na Balkanu (dakako, ishabanoj i beskorisnoj floskuli!), unutar čega se kroz dotičnu sintagmu nastojala napraviti epistemološka matrica za revidirano i rearanžirano promišljanje fundamentalnih društvenih konstelacija iz perspektive striktno znanstvene analize. Kao primjer se može uzeti "nesrećno trojstvo": Bosna i Hercegovina, Republika Hrvatska i Republika Srbija. Sve tri države unutar kojih tobožnja *tranzicija* postoji skoro tri decenije pri čemu ista predstavlja pokriće za sveopću pljačku, deintelektualizaciju i destrukciju društva, što u konačnici predstavlja idealno tlo za "priljepljivanje" konvergentnih političkih religija jednom konkretnom društvenom realitetu. Zemlje Zapadnog Balkana tako su preko trideset godina neposredno izložene

dejstvu konvergentnih političkih religija, koje su svoju ključnu ulogu odigrale u balkanskim ratovima i agresiji na BiH devedestih godina prošlog stoljeća. U Bosni i Hercegovini, sva tri etnička korpusa (prema Anthony D. Smithu *nacijom* se može nazvati samo ona zajednica koja se rasprostire na određenoj teritoriji. Kako u BiH to nije slučaj, prema njegovom shvatanju, može se govoriti samo o *etničkim* zajednicama - sve tri etnije žive i djeluju na sveukupnoj teritoriji BiH) kao izvoriste novog identiteta, a nakon pada *građanske religije bratstva i jedinstva*, kako je korektno uočio Vjekoslav Perica, nametnule su se tradicionalne religijske zajednice: Rimokatolička Crkva, Srpska Pravoslavna Crkva te Islamska zajednica Bosne i Hercegovine (sada potpuno odvojena od Islamske zajednice Jugoslavije). Kako se jezičke razlike nisu mogle uzimati kao tačka demarkacije među narodima, a u funkciji fiksiranja tri nova/stara etnička identiteta, presudnu ulogu u odnosu na taj dio posla zauzele se religijske zajednice koje su se vodile logikom da su religijski hijatusi između ljudi nepremostivi.

Govoreći potpuno pošteno, religijske zajednice su simbiotizirajući se sa godinama potisnutim molohom zla etničkih razlika, stvorile potpun jedinstven oblik *konvergentnih političkih religija* sposobnih i za legitimaciju najkrvavijih zločina počinjenih na tlu Europe, nakon Drugog Svjetskog rata, a zaključno sa genocidom u Srebrenici. Dodatna, i možda radikalnija tragedija se sastoji u činjenici da i trideset godina nakon rata religijske zajednice u BiH predstavljaju temeljni izvor legitimacije svih političkih subjekata i njihovih odluka. Ovaj skriveni Levijatan klerikalnog nacionalšovinizma proizvodi kulturnu traumu sa nesagledivim posljedicama po budućnost društva. Prije nego krenemo sagledavati kako to stoji Europska unija u susretu sa konvergentnim političkim religijama, treba napomenuti da religijske zajednice i njihovi velikodostojnici nikada neće priznati svoju involviranost u društvene procese i to onako kako smo ih abrevirano opisali!

Teza o *konvergentnim političkim religijama*, u njenom ranom obliku, zamišljena je kao epistemološka matrica koja treba da raskrije stanje u tranzicijskim balkanskim društvima. Ipak, danas, pozudano možemo govoriti da se konvergentne političke religije, polako i sigurno, uprisutnjuju unutar “stare Europe” te da postepeno sve više pokazuju svoje totalitarno lice. Pitanje *mutacije* EU religioznosti, nije samo, a kako to misli Grace Davie, pitanje susreta Europe s novim religijskim zajednicama. Drugim riječima, nije u

pitanju to kako se nositi s izvanjskim i manje poznatim faktorima koji prijetu tobožnjem europskom jedinstvu. Naprotiv, prava opasnost leži unutar Europske unije i to u formi bliskosti pojedinih desničarski-orijentiranih političara i njihovih stranaka s Crkvama unutar granica Europske unije. Pitanje koje se postavlja, jeste: daje li, prije svega Rimokatolička crkva, lice novom europskom totalitarizmu zasnovanom na ksenofobiji onog o čemu manje *znamo*? Nije li u pitanju jedna vrsta nove potrebe promišljanja o oštećenom životu (Adorno)?

Sociološki indikatori za navedene fenomene se očituju u porastu ekstremističkih grupa, koje se svojom simbolikom i metaforikom vraćaju ka nacional-socijalističkoj optici promatranja i promišljanja društvene zbilje. Ono što je, u izvjesnom smislu, bilo *incidentno* danas se pojavljuje kao rutinizirana i naturalizirana društvena praksa koja ne podliježe prerjeranim pravnim sankcijama. S druge strane, može se govoriti i o karakteru europske vanjske politike koja se vodi prema zemljama tzv. trećeg svijeta i to u smislu otvorenog podržavanja radikalnih desničarsko-klerikalnih struktura u državama koje tek treba da postanu dio zajednice “europskih vrijednosti”.

Na ovom tragu, možemo govoriti o potpuno opravdanoj sumnji da su konvergentne političke religije našle pogodno tlo u granicama Europske unije te da ih treba identificirati kao jedan od potencijalno većih problema s kojim će se susrestu Europa u skorijoj budućnosti. Jasno je da *konvergentne političke religije* u europskim razmjerima nemaju istu posljedicu (kulturnu traumu!) kao što je to slučaj sa njihovim, ipak, drastično radikalnijim oblikom na Balkanu, ali, također, formu njihove egzistencije postepeno prepoznamo i ne možemo je negirati.

v. Zaključak

U tekstu je ukazano na značaj suvremenih teorijskih konstelacija u poimanju religije na tlu Europe. Kao osnovni fenomen, u smislu kritičke opservacije, uzet je model *sekularnosti* iz perspektive teorijskih kontroverzi koje postoje oko njega. Oslonili smo se

na stavove suvremenih sociologa religije o tome da je sekularizacija (pojmljena kao društveni proces) inhibirana krajem druge polovine XX st. U radu smo, u kratkim crtama, nastojali ukazati na činjenicu da se suvremena Europa, u smislu otvorenog uticaja religijskih zajednica na javnu sferu, postepeno suočava sa fenomenom *konvergentnih političkih religija*, koje, kao takve, postepeno mutiraju karakter europske religioznosti u nešto što može biti izrazito devijantno i, u konačnici, destruktivno po tradicionalni europski identitet. Ova opsanost dolazi iz unutrašnjosti zajednica europskih zemalja, ali svakako, temeljni oblik konvergentnih političkih religija, kao formi simbiota između političkih ideologija i tradicionalnih religijskih zajednica, najjasnije uočavamo na teritoriji Zapadnog Balkana. Krajnja konsekvencija, u izvjesnom smislu, može biti *balkanizacija europa*, s akcentom na pojam *balkanizacije* koji podrazumijeva jednu vrstu usitnjavanja velikih društveno-državnih saveza, na niz malih ili tzv. “patuljastih” država koje su u uzajmanom sukobu s izraženim akcentom na religijske, jezičke i kulturne različitosti među određenim zajednicama i narodima. Navedene razlike, vrlo često su fiktivne i pojavljuju se kao rezultat kompleksne mreže socioloških struktura koje pogoduju stvaranju političkih oligarhija, a s ciljem manipulacije i sistemskog uništavanja društvenog tkiva orijentiranog ka uspostavljanju *hereditarnih oligarških monarhija* unutar kojih je jedini legitimni cilj beskonačno bogaćenje, zasnovano na sveukupnoj pljački društva.

U tom smislu, možemo zaključiti:

1. Sekularizacija je proces koji je sistemski iznevjerio svoje ideale i očekivanja unutar granica klasične modernosti i tzv. industrijske transformacije suvremenog društva. Proces društvene diferencijacije, od koga se očekivalo da u krajnjoj konsekvenci producira seukarno društvo, prosto kazano, zbog karaktera samih religija i njihove mimikrijske funkcije u tome nije uspio.

2. Suvremena Europa je, u tom smislu, suočena s novim izazovima koji su najprije aksiološke prirode. To se očituje u pitanju kako prihvatiti i integrirati druge i drugačije religijske obzore unutar zajednice kršćanskih vrijednosti? Kako ovaj proces uspješno dovesti do kraja, a da pri tom, *drugog i drugačijeg* unaprijed ne označavamo kao

militantnog i društveno opasnog? Od odgovora na ova pitanja, ovisit će budućnost Europe.

3. Najveći izazov za suvremenu zajednicu EU vrijednosti predstavljat će susret s *konvergentnim političkim religijama*. Radi se o fenomenu koji unutar *moderne* postoji kao *protumoderni* oblik njene egzistencije. Kao jedno od mogućih opravdanja za postavljenu tezu, možemo koristiti Adornovu i Horkheimerovu studiju *Dijalektika prosvjetiteljstva*, unutar koje se jasno pokazuje da prosvjetiteljstvo posjeduje i mračnu stranu s kojom uvijek moramo biti na oprezu.

LITERATURA

1. Beck, Ulrich (2001) *Pronalaženje političkog: prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
2. Blumenberg, Hans (2004) *Legitimnost novog veka*. Sremski Karlovci: Izdavačka kuća Zorana Stojanovića.
3. Casanova, José (1994) *Public Religions in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
4. Davie, Grace (2005) *Religija u suvremenoj Europi: Mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
5. Frank Manfred (1994) *Kazivo i Nekazivo. Studije o njemačko-francuskoj hermeneutici i teoriji teksta*. Zagreb: Naklada MD.
6. Molnar, Aleksandar (2011) *Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu: Igra svetlosti u razumu 18. veka*. Beograd: Složbeni glasnik i Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

MUTATION OF EUROPEAN RELIGIOSITY FROM THE PERSPECTIVE OF CONVERGENT POLITICAL RELIGIONS

Summary

In this paper I emphasize key determinants within which we can reflect the character of transformation of european religiosity. The paper is articulated from the perspective of the thesis about *convergent political religions*. The paper is constituted from three chapters. First chapter in which I reflect nexus between secularization with general process of modernization within classical european enlightenment. Second chapter, which confronts the question of secularization with Ulrich Beck's theory of *contramodernity*. Third chapter, in which I correlate European secularization with theory of *convergent political religions*.

Key words: secularity, modernity, contramodernity, convergent political religions.