

АЛЕКСАНДАР БАКОВАЦ*
Православни богословски факултет
Београд

УДК 2-6(27):316.75
Монографска студија
Примљен: 28.04.2017
Одобрен: 17.05.2017
Страна: 75-86

РЕЛИГИЈСКЕ МАТРИЦЕ религија, секуларизам и постсекуларизам у постхришћанском полису

Сажетак: Хабермасова теза о постсекуларизму настала је на темељу делимичног неуспеха западних демократских либералних друштава да имплементирају секуларне вредности. Суштинско питање јесте, да ли тај неуспех лежи у чињеници да секуларизам заправо функционише на основу старих религијских матрица. Својство је ових матрица да су у суштини тоталитарне, те због тога нужно изазивају реакције противљења. С друге стране, секуларне религијске матрице имају за противнике и друге религијске матрице, што такође потенцијално генерише сукобе. Постсекуларизам има за циљ да ублажи тоталитарни карактер секуларне доктрине, при чему и даље инсистира на превођењу религијског дискурса у сопствени. Овакав помак јесте напредак, али не довољан, пошто толерантност не може заиста да буде заснована на прихватању једног идеолошког кључа.

Кључне речи: култура, хришћанство, секуларизам, постсекуларизам, религијске матрице

Т. С. Елиот (Thomas S. Eliot) је културу одредио као „оно због чега вреди живети“, додајући да се „никаква култура не може појавити или развити осим у односу са религијом“ (Eliot 1949: 100). Он појашњава да је природа тог односа таква, да се ни култура ни религија не могу посматрати изоловано. Штавише, Елиот сматра да су то различити аспекти исте ствари (Eliot 1949: 102), и да „у најдревнијим друштвима није видљива јасна разлика између религијских и не-религијских активности“. Међутим, у развијеним друштвима уочавамо ту разлику, која на крају прераста у супротстављеност, пошто „што је веровање свесније то је и неверовање свесније“ (Eliot 1949: 141). Религија и култура, а то значи и читаво људско друштво, неодвојиво су повезани. Чак и онда када „неверовање постане свесније“, стари религијски механизми настављају да делују. Због тога није претерано тешко уочити религијске матрице чак и у строго се-

* adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

куларним феноменима као што су култ личности, партијска припадност, спортске манифестације или психотерапеутске праксе.

Од *laïcité* до секуларног клерикализма

Одредница „пост“ можда се данас одвише лако приписује различитим феноменима и концепцијама како би се, са једне стране указало на њихову застарелост и превазиђеност, те на актуелност онога што „пост“ предлаже. Тако данас говоримо о постсекуларизму, о постхришћанском друштву, али и постметафизици, постмодерни, постструктурализму итд. Могуће је да оваква одређења делимично и оцртавају стање ствари, иако често није довољно јасно да ли је реч о стварној дијагнози реалности или о теоријском моделу који тек треба да буде потврђен (Mateos 2016: 204). Постоје истраживачи који исто тврде и за концепт секуларизма. Тако Дејвид Мартин (David Martin) тврди да је у оквиру теорије секуларизма „доминантан епифеноменализам који може селективно или чак принципијелно прогласити религију за нешто „стварно“ другачије од, на пример, фрустрације или национализма да би се тиме религија уклопила у разноразне диктате социјалне теорије“ (Мартин 1994: 123). Мартин сматра да је на овај начин историјска реалност преуређена према социолошким концепцијама, иако то не одговара истини. Овакав закључак је само делимично тачан, и више се односи на теоријске претпоставке секуларизма. Секуларизација савремених, махом западних друштава, је чињеница, иако је та пракса делом заснована на теоријским предрасудама. Религија је у Европи гурнута на друштвене и политичке маргине, а скоро је у потпуности преовладало мишљење да је савремено индустријско друштво нужно и секуларно (Chambers 2005: 12).¹ Међутим, маргинализација религије тиче се првенствено институционалне религиозности, док са друге стране, када је у питању приватна религиозност, постоји „мноштво доказа о континуираном религијском веровању“, као примећује Чемберс (Paul Chambers) (Chambers 2005: 13). Управо је немогућност остварења секуларистичких претпоставки у пракси и довела до тезе о постсекуларизму, када су терористички напади у САД очигледно довели у питање секуларистичке социјалне прогнозе. Тезу о постсекуларизму је предложио Јирген Хабермас (Jürgen Habermas), а значајне рефлексије се налазе у делима Волтерсторфа (Nicholas Wolterstorff), и теолога Милбанка (John Milbank). Према Хабермасу, постсекуларизам карактеришу три феномена која су у међусобном односу. Први је сагледавање чињенице да религија поново има значајан утицај на светска збивања, други је повратак религије у националној јавној сфери за коју се сматрало да је секуларизована и трећи, плурализам

¹ Повезаност секуларизма и економије уочили су много мислиоци, међу којима и Фуко, Хана Арент и други (Leshem 2016: 137). Теоретичари секуларизма, међутим, како примећује Брајан Тарнер (Bryan Turner), пажњу углавном усмеравају на Западну Европу и САД, игноришући остатак света у коме религија не само да је задржала своју ранију позицију, већ ју је и учврстила. Овде немамо у виду само исламске земље, већ и читаву Азију и Јужну Америку (Turner 2012: 136).

начина живота који је карактеристичан за друштва у којима живе имигранти (Habermas 2008: 20). Хабермасов предлог компромиса између религије и секуларизма се своди на следеће: Религиозна страна мора да прихвати природни разум као основно начело универзалистичког егалитаријанизма на подручју закона и морала, док са друге стране, секуларни разум треба да се уздржи од доношења суда по питању истина вере, иако на концу може да прихвати као разумно, само оно што може да преведе у сопствени дискурс (Habermas 2010: 16). Иако овај компромис обема странама пружа одређену сатисфакцију, јасно се уочава снажнија аксиолошка позиција секуларизма. Док религија мора да прихвати да морална начела усагласи са секуларним дискурсом, секуларизам се, у крајњој инстанци, само суздржава од разобличавања религијских истина, и то само по спољашњој форми, док суштински може да прихвати као легитимно, само оно што може да преведе у сопствени дискурс. Религија, с друге стране, мора сопствени дискурс да саобрази секуларним мерилима, и да се одрекне свега онога што је непреводиво.

Ово ублажавање односа секуларне стране прама религијским феноменима условљено је неуспехом успостављања друштва која би заиста била секуларна.² Оно што се јавља као кључно питање јесте да ли је сам секуларизам био довољно секуларан, или је заправо под другачијим идеолошким и терминолошким одређењима, преузео старе религијске матрице, због чега се и показује као идеолошки искључив,³ чак и у ублаженој, постсекуларној верзији? У том смислу, да ли постсекуларизам треба схвати као компромис секуларизма са реалношћу сопственог неуспеха (нешто као самоуправни социјализам према болшевизму), као промену идеолошке свести, или као још једну манифестацију трансформације класичних религијских матрица?

Основно је питање да ли је секуларизам заиста одвојен од религиозних матрица као што се тврди или представља једну од њених манифестација? Од одговора на ово питање зависи и одређење постсекуларизма. Да ли постсекуларизам предлаже ново схватање рационалности које би обухватило и религиозни аспект или је то компромис са човековом иманентном ирационалношћу? Исто питање се намеће и пострелигиозном, конкретно постхришћанском друштву. Да ли је заправо реч о нехришћанском и нерелигиозном друштву,

² Тај неуспех се у највећој мери тиче неуспеха секуларизације већине друштава са већинским муслиманским становништвом, и уопште друштава тзв. „тећег света“, као и неуспеха у секуларизацији муслиманске досељеничке популације у европским секуларним друштвима, што је водило глобалним сукобима и бујању тероризма. Иако међу муслиманима постоје они који сматрају да секуларне традиције нису неспојиве са исламским учењем, и то углавном темеље на потенцирању слободе као главног услова вере (An-Na'im 2008), како примећује Енџинер (Asghar Ali Engineer) „и они који нису муслимани и ортодоксни муслимани осећају да ислам није компатибилан са секуларизмом“ (Engineer 2006: 338). Упркос разлици између исламских држава које стриктно спроводе шеријат као државни закон и држава у којима ислам, као државна религија има привилегије али државно законодавство не мора у свему да следи шеријатско право, остаје чињеница да се у исламским друштвима, секуларизам углавном одбацује од стране верника, који га поистовећују са атеизмом.

³ Према успешној дефиницији Марија Копића, „идеологија као свјетоназор јест поглед на биће у цјелини, воља спрам посвемашњег прегледа или надзора над свим бићима, над природом, друштвом и повијешћу“ (Корић 2007: 7).

или је пак реч о секуларизованим религијским моделима? И уколико су одговори на ова питања позитивни, можемо ли онда тврдити да између постсекуларног и пострелигиозног друштва не постоји фундаментална разлика већ да је реч о акценту или углу гледања? Можемо ли, у крајњој инстанци, тврдити да између секуларног и религијског друштва не постоје фундаменталне разлике, већ да се религијске матрице само другачије називају?

У основи, секуларизам се јавља као отворено непријатељски према религији, са интенцијом да је потисне из јавности, па и уништи. Антиклерикализам француске револуције и борба за *laïcité*, били су подстакнути блиским везама и савезом аристократије и клира, али и рационалистичким идејама Просветитељства. Упркос многим ублажавањима антирелигијског става, секуларизам је у многе одредио европска друштва последња три века, и постао важна, па и кључна идеолошка основа савремених либералних демократија, иако је имао и своје пандане у комунистичким диктатурама, чије неке форме, као у Кини и Северној Кореји, и данас постоје. Кључно питање се тиче механизма и матрица које постоје у секуларним друштвима, и колико се оне – ако уопште – разликују од религијских матрица у прошлости.

Религија државе – држава религије?

Повезаност и испреплетеност религије и друштва у целини а тиме и државног апарата, данас се сматра својством само заосталих теократских, углавном исламских држава (Јевтић 1994: 180). Изворно, појам теократија је изумео Јосиф Флавије, управо да би описао на који се начин библијско устројство државе разликује од тадашњих модела као што су демократија или олигархија (*Contra Apion* II, 165). С друге стране, све древне цивилизације су, на свој начин, такође баштиниле блиску повезаност религије и државе управо због тога што су друштво и његова култура били импрегнирани религијским. Концепт секуларног друштва какав данас постоји, које се идентификује са хуманошћу, рационалношћу, слободом и уопште са свим оним вредностима које се сматрају напредним, није постојао до времена просветитељства.

Према Бенвенисту (Émile Benveniste) (Бенвенист 2002: 432) *religio* означава „оклевање које задржава, снебивање које спречава“, у смислу зазора пред оним што је свето. Хришћани, попут Лактанција, били су склони да појам религија протумаче као везу побожности (Бенвенист 2002: 433). С друге стране, појмови држава (краљевина) и друштво се у западним индоевропским језицима означавају заједничким терминима (Бенвенист 2002: 255). Појам, пак, који представља фундаментални атрибут краљевске власти јесте *κράτος*, и он означава надмоћ, превагу засновану на сили, која има везе са суровошћу и грубошћу (Бенвенист 2002: 295-303), а првенствено се односи на божанску власт. Ова етимолошка разматрања нам показују да су у својој основи, и држава/друштво и религија, на неки начин повезани са страхом, за шта се потврда може наћи и у другим појмовима, као што су грчко *δεισιδαιμόν* које означава богобојажљивост (Бенвенист 2002: 433). Појам *auctoritas*, који првенствено

означава да онај ко говори тиме ствара закон, да је његова реч закон, представља „готово искључиво божанску квалификацију“ (Бенвенисте 2002: 351). То нам даје основу да разумемо фундаменталну повезаност религије и друштва/државе од најранијих времена (Жуњић 2016: 16). Та повезаност се тиче самог устројства људске заједнице. Са једне стране је надмоћ којом влада владар, а са друге надмоћ којом влада божанство. Ове две надмоћи којима се људско друштво потчињава, основа су фундаменталне повезаности друштва/државе и религије. Стога теза да је свака власт од Бога, коју налазимо од Апостола Павла (Рим 13,1), не делује као иновација.

Ипак, није религија свуда на исти начин и у истој мери била повезана са државним апаратом. Обично су антички грчки полиси сматрани прото-секуларним друштвеним уређењима. Но чак и у античким полисима, са њиховим демократским установама, постојала је значајна повезаност религијског и државног. На Агори се одлучивало о религијским церемонијама, обновама и градњи храмова, а судови су судили за дела безбоштва. Сократ је свакако најпознатији пример. У древним блискоисточним државама, религија није само била повезана и испреплетена са државним апаратом, већ је често одређивала најзначајније активности друштва у целини. Градња пирамида у Египту, која је представљала религијски подухват коме је било подређено читаво друштво, само је драстичан пример. Улога цара у римском царству као понтифекса (*Pontifex Maximus*), и његова каснија дивинизација, такође представљају манифестацију снажног поистовећења религијског и државног. У почетку царског култа, у време Августа, цареви су дивинизирани тек након смрти, док се за живота култ односио искључиво на царевог *genius*-а а не на њега самог. То се променило са царевима Аурелијаном и Диоклецијаном који су за живота проглашени боговима (Робер 2009: 155). То нам казује да процес религизације и секуларизације друштва, нипошто није био једносмеран и праволинијски.

Од најранијих времена матрице религијског и државног су се преплитале. Људско друштво је настало на религијским темељима, пошто је управо однос према трансцендентном положен у основ симболичког поретка света који човека одређује као ζῷον πολιτικόν. Због тога се религијске матрице јављају увек и изнова, без обзира на доктринарни садржај. У новије време човек је показао да тај садржај може да буде лишен било какве трансценденције. Овде није реч само о секуларном односу државе и религије, већ и о јасном стварању препознатљивих религијских фори у непобожном окружењу.

Како смо у уводном разматрању поменули, аналогија између многих пракси које се перципирају као чисто секуларне и њихових религијских панда-на, готово је самоочигледна: политичке партије као верске заједнице, са појавама прозелитизма, јереси, отпадништва, покајничког повратка. Партијски програми као свештени списи, са политичким вођама као месијанским ликовима, који имају харизме вишег знања и профетских дарова, спремних да поднесу личну жртву ради свих. Спортске манифестације као јавна богослужења, са хорсим певањем и екстатичким заносом. Паралеле се лако проналазе и на другим пољима: психотерапеути и различите врсте коуч ментора, јављају се као супститут исповести, а сцијентистичке наде у могућност превазилажења свих недаћа показују се као есхатолошка парадигма.

Хришћански изазов и изазов хришћанству

Управо је историјско поистовећење религијског и државног довело до прогона хришћанства у прва три века после Христа. У том смислу, Милански едикт је представљао акт секуларизације тадашњег друштва, иако само у одређеној мери. Сам едикт не фаворизује хришћанство, већ проглашава општу слободу вероисповести: „Сматрали смо да је од изузетне важности да се донесе одлука ... да се и хришћанима и свима осталима да слобода да поштују ону веру коју свако жели, како би Божанство које се налази на небу, могло бити милостиво и благонаклоно према нама и свима који су под нашом влашћу. ... и да свакоме буде дата слобода да поштује ону веру коју сматра да је најбоља за њега, како би највише божанство које поштујемо према слободном убеђењу, могло да у свему показује уобичајену милост...“ (према: Брилијантов 2013: 43). Међутим, овде није реч о увођењу једнакости међу религијама на основу секуларног, већ на основу теолошког аргумента. Према Константиновом схватању, како је овде изнесено, свака религија на неки начин угађа божанству, које треба да поштујемо „према слободном убеђењу“. Стога су теолошки и филозофски разлози ти који се наводе као мотив доношења овог едикта. Као што је познато, секуларни моменат, макар да је такав био по последицама а не по намери, брзо је ишчезао, а хришћанство је постало државна религија већ у време Теодосија. У оквиру хришћанске икумене можемо да уочимо два главна струјања. У источном хришћанству, улога државе унутар самих еклисијалних структура је све више јачала, посебно кроз улогу цара, чија је функција све више сагледавана као првосвештеничка. Можемо се запитати, како је хришћанство тако брзо прешло пут од групе која је прогоњена баш због непристајања да прихвати дивинизовану улогу цара, до заједнице која цара види као израз и гарант сопственог јединства. Управо је цар био тај који је сазивао Васељенске саборе и старао се о спровођењу њихових одлука (Бумис 2011: 127). Није била реткост, ако и није било правило, да је од царево воље зависио исход.⁴ Одговор на то питање вероватно лежи у културном окружењу ране Цркве, где је улога цара била на тај начин дефинисана. Када је Цар постао хришћанин, теолошке баријере су ефикасно уклањане. С друге стране, и библијско наслеђе, посебно старозаветно, давало је основ за такву интерпретацију односа хришћанства и државе. Константинов лабарум (Брилијантов 2013: 29), као знак војне победе, симболички је назначио јединство државе и Цркве.

На Западу се процес одвијао нешто другачије. Римски епископ је преузимао одређене државне прерогативе, чему је вероватно допринело стварање политичког вакуума након преласка државне власти у Константинопољ (Humphries 2007: 22). У *De civitate Dei* Августин даје слику хришћанског владара и предлаже свој модел симфоније до којег долази „када хришћанин дође на положај и власт обавља у складу са хришћанским начелима“, како објашњава

⁴ Постоје документи који указују на нарочити труд, понекад и не одвише моралан, који су учесници у црквеним полемикама улагали како би на своју страну привукли царску власт (Ђуровић 2013: 395-405).

Фортин (Ernest Fortin) (Fortin 2006: 135). Ови процеси, иако одвише симплификовано, именују се као цезаропапизам и папоцезаризам (Dagron 2007: 282-312). Православни истраживачи углавном доводе у питање постојање цезаропапизма на Истоку,⁵ или га сматрају девијацијом. Булгаков (Сергей Булгаков) тако наглашава да је „цезаропапизам увек био само злоупотреба“ и да „никада није имао догматско или канонско оправдање“. Ипак, и он сам признаје изузетну улогу коју је Црква дала цару: „он је био симбол света који је освојен крстом, градитељ Царства Божијег на земљи“ (Булгаков 1991: 184). Ако се сложимо са Булгаковим да је цезаропапизам био злоупотреба, а да је симфонија прави појам, остаје чињеница да је цар у Цркви имао улогу која је била схватана као месијанска. У том смислу можемо рећи да оба модела, и „цезаропапизам“ и „папоцезаризам“, представљају моделе симфонијског односа између Цркве и државе, са различитим нагласцима. Није без значаја што је у време Палеолога, пред крај Византије, улога цара умањена. Више се не истиче да му је Божијом милешћу дата власт већ брига за опште добро. Изгледа да је и чин крунисања изгубио обавезујући карактер (Кјусопулу 2014: 126). Све је ово, вероватно, било узроковано политичким и војним пропадањем империје, где се коначни крај већ назирао.

Christus и Fiscus

У средњовековном развоју односа између државе и религије, долази до занимљивог преокретања, пошто држава све више преузима религијски дискурс и симболику. На истоку се ово огледа кроз развој идеје о хришћанској икумени, где цар преузима улогу мисионара, али и онога који припрема есхатолошко остварење Царства Божијег. На Западу, пак, како је Канторовиц (Ernst Kantorowicz) убедљиво показао, долази до процеса сакрализације профаних структура, па се порез (*Fiscus*) јавља на месту и са ауторитетом Христа (*Christus*) (Kantorovic, 2012: 253). То је оставило значајне последице – и данас порез има неку врсту сакраментализованог значења, пошто се заправо односи на читав државни и друштвени апарат. Због тога се утаја пореза третира као издаја или безбоштво.

Религиозни фундамент у секуларним структурама западних друштава није оста не препознат ни код оних којима се покушавала да наметне оваква форма секуларизма. Није без основа што муслимани западно мешање у послове Блиског истока називају Крсташким походом. То није просто израз њиховог фундаментализма или анахронизам. Ранији покушаји наметања западног хришћанског идеолошког концепта, а сада секуларног кроз процесе глобализације, показују велике сличности у методу наметања *спасења*. Као што се некада то наметање није односило само на не-хришћане већ и на хришћане других конфесија, попут православних или дохалкидонаца, тако је и данас

⁵ Неки га и признају, као на пример Брилијантов, који ипак скреће пажњу да му не би требало „придавати значај који он није имао“ (Брилијантов 2013: 177).

присутна снажна тенденција наметања секуларних вредности и то баш у облику у коме оне постоје у западним друштвима.⁶

Процеси сакрализације државе и *капитала* и секуларизације Цркве,⁷ који су се на различите начине одвијали у хришћанским друштвима, водили су до развоја секуларизма какав нам је познат од времена Просветитељства. На овом колесеку се може разумети Лафрагова (Paul Lafargue) (Лафраг 2016: 32) тврдња да је главни подстицај секуларизму дошао од стане капитализма, због његове жеље да укидањем многобројних празника повећа радну продуктивност. Извесно је да се узроци појаве секуларизма не могу редуковати само на једну област друштвеног живот, већ да представљају комбинацију многих чинилаца. Ту је, са једне стране, развој науке и посебно технологије, која пресудно утиче на редукацију могућности сазнања на оно што човек производи, јер је то оно што је човеку користи па му је то једино и потребно, због чега трансцендентно излази из фокуса, ако се сасвим не одбацује. Историјски, унутар самог хришћанства су се одигравали процеси који су водили ка секуларизму. С једне стране је то био све доминантнији клерикализам који је већину хришћана маргинализовао у односу према Богу, а са друге политичко јачање папства и његова превласт у секуларним пословима. Та превласт је у очима народа, водила ка дивиназацији читавог друштвеног поља. Верски ратови који су вековима разарали Европу, без сумње су подстакли разочарење и гнев који су сада били усмерени на хришћанство које је положило право на световно владање, а показало се неефикасно и чак као узрочник огромних недаћа (*cf.* Milbank 2014: 203).

На друштвеном плану *Fiscus* замењује Христа, што је узрочно повезано са променом схватања рада, који се од адамовског проклетства уздиже до благослова. Сада је Рад тај који је створио човека, а технолошки сцијентизам заузима место магијског и религијског. Занимљива је анализа Ватноуа (Robert Wuthnow), према коме у савременом научном свету, безбожност представља границу која „научнику помаже да очува веродостојност научне улоге“ због чега је најбезбожније људе могуће наћи у друштвеним и хуманистичким наукама које су најмање научне, уместо у онима које су најнаучније (Ватноу 1994: 163).

Религијске матрице

Идеја постсекуларизма је настала из спознаје немогућности да се секуларна идеологија наметне свима и свуда. Суштински, постсекуларизам се иде-

⁶ Тако је, на пример, француски секуларизам настао на темељу борбе против црквене јерархије која је била одвише блиска омраженој аристократији, па је са њом била и поистовећена. То не значи да француски модел може и треба да буде примењен на народе и друштва са сасвим другачијом историјом (Кусуксан 2015: 72). О могућностима и проблемима имплементације западног секуларног модела на друштва широм света видети: Akeel Bilgrami (ур.): (2016) *Beyond the Secular West*, Columbia University Press.

⁷ Унутрашња секуларизација Цркве се превасходно одвијала у два правца: први је клерикализација, као процес подвајања између народа божијег и свештенства, а други је конфесионализам, који је могуће одредити као „изобличавајућу борбу против других позивањем на формално-рекурзивне дефиниције истине-вере“ (Лубардић 2011: 111).

олошки не разликује од секуларизма, осим у ублажавању инсистирања на доследном спровођењу секуларних начела увек и свуда. Он оставља простор религиозности, чак јој у неком степену даје и право јавности.

Оно што недостаје постсекуларизму, јесте увид да и секуларно друштво заправо остаје религиозно, пошто се религиозне форме трансформишу и аплицирају на секуларне моделе. У том смислу се секуларизам јавља као такмац религиозном, не као фундаментално порицање већ као конкуренција у истој области. Другим речима, сам секуларизам се јавља као нова форма религиозности. Према Агамбену (Giorgio Agamben), „секуларизација је облик уклањања који снаге оставља нетакнутима, и ограничава се на преношење са једног места на друго. Тако политичка секуларизација теолошких појмова (тансценденција Бога као парадигме врховне моћи) само измешта – не дирајући јој у моћ – небеску у земаљску монархију“ (Agamben 2010: 88). У том смислу постсекуларизам наликује синкретистичким религиозним моделима, који настоје да апсорцијом уместо негирањем, поразе конкуренцију.

У савременом друштву, већина религија заузима сличан став према секуларизму. Тако класичне религиозне структуре покушавају да апсорбују секуларизам а секуларизам да апсорбује религиозност, пошто је свима постало јасно да је потпуно превладавање немогуће. Зато можемо да говоримо о постсекуларизму и пострелигиозности и да при том имамо у виду исту стварност, са разликом скоро једино у акценту. То само по себи није нужно лоше, пошто представља признавање дијалектике друштвених односа при чему ни један систем не може да остане аутономан и нетакнут. Напросто, религиозни људи који живе у секуларном друштву сами су секуларизовани. То значи да су рационално прихватили секуларна објашњења сопствених порива и друштвеног уређења. Пошто религиозне матрице спадају у антрополошке константе, оне су фундаментално непроменљиве. Човек не може без трансцендентног. Уколико му се оно одузме у традиционалном облику, као Бог или барем виша сила, он ће га креирати на другом месту, уз велику вероватноћу да ће га ово „премештање“ оставити незадовољнима, пошто измена у архетипским конструкцијама није лака и углавном није ни успешна. Критичари секуларног концепта људских права о томе говоре, наглашавајући незамањиви значај емпатије, који не може адекватно да буде замењен. Марта Нусбаум (Martha Nussbaum) истиче проблем страха и недостатка емпатије као узрок непријатељског става према странцима. То води ка политикама страха, које за резултат имају различита ограничења људских права, попут забране ношења бурки у Француској, а што једино може да буде превазиђено партиципаторном имагинацијом или емпатијом (Nussbaum 2013: 144). Према Хани Арент (Hannah Arendt), секуларни концепт људских права се показао нарочито неуспешан у Другом светском рату, када људска права нису успела да заштите права човека. Према њој, апстрактни концепт људских права је лишио човека свега онога што чини његов идентитет у историјском, културном и религијском смислу (Арент 1998: 298; Lavi 2014: 66).

И само хришћанство је покушало да се дистанцира од религијских матрица, у чему је доживело историјски неуспех. Упркос изванредном труду ра-

них хришћана, показало се да религијске матрице тешко могу да буду одбачене, превазиђене или игнорисане. Давањем места цару у Цркви, или присвајањем царских ингеренција, хришћанство је кренуло на пут претварања хришћанства у грађанску религију, како примећује Мец (Johann Baptist Metz) (Metz 2004: 144).⁸ Хришћанство се на концу задовољило тиме да државне структуре християнизује, укључујући их у сопствени симболички поредак. Слично се догодило са секуларизмом, који такође није успео у намери да религиозне матрице укине. Успео је, међутим, да их секуларизује, односно да их изведе из хришћанског симболичког поретка и укључи у сопствени. Поред свих тих промена, религијске матрице су остајале исте. Као што су християнизоване религијске матрице и даље остајале религијске, тако су и секуларизоване религијске матрице и даље религијске. Наравно, промена симболичког поретка може да буде више или мање успешна, али никада потпуна и коначна. Увек ће бити оних који ће прихватати „стари“ поредак и одбијати да прихвате нови. Као што хришћанство никада није успело да до краја християнизује државу и друштво, често се задовољавајући само спољашњим изразима лојалности, тако је и секуларизам у многоме успео да секуларизује човеков разум али не и срце.

Постсекуларизам прихвата ту реалност и због тога постоји нада да ће он омогућити мирну коегзистенцију различито тумачених и називаних матрица. Коначни корак који постсекуларизам треба да предузме јесте управо признање да није могуће – а ни потребно – умаћи религијским матрицама, те да је разлика у њиховим интерпретацијама аксиолошки неутрална. Секуларизам, кроз своју постсекуларну фазу, треба да обезбеди суштинску равноправност виђења света и човека, без претензија на доминацију и искључивост. Под налетом секуларизма, хришћанство је било принуђено да поново прихвати да је његов истинити полис само небески Јерусалим и да само у том граду без структура може постојати царство које је хришћанско јер је Божије. Хришћанство је било принуђено да се врати својој изворној есхатологичности, прихватајући да Царство Божије у историји сагледавамо само „у огледалу и загонетки“ (1Кор 13, 12). С друге стране, секуларизам, који функционише на основу истих религијских матрица, само другачије интерпретираних, принуђен је да пређе у своју „пост“ фазу и да се одрекне ексклузивности, која је по правилу тоталитарна и која стога изазива тоталитарне одговоре других ексклузивистичких система.

⁸ С друге стране, питање колико је Мецова критика хришћанства које се претворило у грађанску религију, заиста одржива. Његова аргументација иницијално је везана за страхоте холокауста, па се потом проширује на све социјалне односе. Бригу о друштвеном добру и исправљању историјских и социјалних неправди он схвата као хришћанску праксу, насупрот академске теологије и традиционалног веровања. Његове тезе су у одређеној мери прихваћене, и многе хришћанске заједнице су се окренуле харитативним делатностима које су постале срж њиховог идентитета. Међутим, такво схватање хришћанске праксе такође је плод унутрашње секуларизације црквене мисли и структура. Аутентична хришћанска пракса је везана за есхатолошки реализам Царства које долази и које је већ овде, а не за напор да се овај свет побољша на основу његових сопствених могућности и средствима која су на располагању (Ђаковас 2015: 220-231).

Литература:

1. Benvenist, Emil (2002): *Rečnik indoevropskih institucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad.
2. Brilljantov, I. Aleksandar (2013): „Imperator Konstantin Veliki i Milanski edikt iz 313. godine“, u *Sveti Car Konstantin i Milanski edikt 313. godine* (ur. R. Mladenović), Kraljevo, 7-183.
3. Bulgakov, Sergej (1991): *Pravoslavlje. Ogledi o učenju Pravoslavne Crkve*, Mediteran, Beograd.
4. Bumis, J. Panajotis (2011): *Kanonsko pravo*, Sarajevo-Beograd.
5. Đakovac, Aleksandar (2015): „Crkva u savremenom sekularnom srpskom društvu“, *Teološki pogledi* 1, 91-104.
6. Đurović, Zoran (2013): „Mito Svetog Kirila Aleksandrijskog“, *Teološki pogledi* 2, 395-405.
7. Žunjić, Slobodan (2016): *Bog filozofa u antici*, Otačnik – Bernar, Beograd.
8. Jevtić, Mirosljub (1994): „Sekularizam kao pretpostavka moderne demokratije“ u *Povratk svetog*, (ur. Dragoljub Đorđević), Niš, 180-187.
9. Kjusopulu, Tonja (2014): *Car i upravitelj*, Clio, Beograd.
10. Lubardić, Bogdan (2011): „Justin Popović u Oksfordu: između romantizovanih činjenica i činjenice romantizma“, *Srpska teologija u dvadesetom veku: istraživački problemi i rezultati*, 10, 2011, 75-197.
11. Rober, Žan-Noel (2009): *Stari Rim*, Clio, Beograd.
12. Vatnou, Robert (1994): „Nauka i sveto“, u *Povratk svetog*, (ur. Dragoljub Đorđević), Niš, 157-166.
13. Agamben, Đorđo (2010): *Pofanacije*, Beograd.
14. An-Na`im, Abdullahi Ahmed (2008): *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari`a*, Harvard University Press.
15. Arent, Hana (1998): *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća, Beograd.
16. Barclay, M. G. John (2006): *Flavius Josephus: Against Apion: Translation and Commentary*, Brill.
17. Chambers, Paul (2005): *Religion, Secularization and Social Change: Congregational Studies in a Post-Christian Societ*, University of Wales Press.
18. Dagron, Gilbert (2007): *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge University Pres.
19. Djakovac, Aleksandar (2015): „Eschatological Realism: A Christian View on Culture, Religion and Violence“, *Philotheos* 15, 220-231.
20. Eliot, S. Thomas (1949): *Christianity and Culture: The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, Harcourt, Bracek.
21. Engineer, Asghar Ali (2006): „Islam and Secularism“, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (ur. Ibrahim M. Abu-Rabi), Blackwell Publishing, 338-344.
22. Fortin, L. Ernest (2006): „Sv. Augustin“, *Povijest političke filozofije* (ur. L. Strauss, J. Cropsey), Golden marketing: tehnička knjiga, Zagreb, 103-118.
23. Habermas, Jürgen (2008): „Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society“, *New perspectives quarterly* 25, 17-29.
24. Habermas, Jürgen (2010): *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*, Polity.

25. Humphries, Mark (2007): "From emperor to pope? Ceremonial, space, and authority at Rome from Constantine to Gregory the Great", u *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome 300- 900* (eds. K. Cooper, J. Hillner), Cambridge, 21-58.
26. Kantorovic, Ernst (2012): *Dva kraljeva tela*, Fedon, Beograd 2012.
27. Kucukcan, Özlem Uluç (2015): „Religion and Post-Secularity: New Perspectives on the Public Sphere”, *Global Secularisms in a Post-Secular Age*, (eds. Stacey Gutkowski, Lois Lee, Johannes Quack), De Gruyter, 71-89.
28. Kopic, Mario (2007): *Izazovi post-metafizike*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad.
29. Lavi, Shai (2014): "Human Rights and Secularism: Arendt, Asad, and Milbank as Critics of the Secular Foundations of Human Rights", *Mapping the Legal Boundaries of Belonging: Religion and Multiculturalism from Israel to Canada* (ed. Rene Provost), Oxford University Press, 56-78.
30. Leshem, Dotan (2016): *The Origins of Neoliberalism: Modeling the Economy From Jesus to Foucault*, Columbia University Press.
31. Matos, Bruno (2016): „Postsekularizam: modeli interakcije religioznog i sekularnog poimanja racionalnosti“, *Nova prisutnost* 14/2, 203-218.
32. Metz, Johann Baptist (2004): *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
33. Milbank, John (2014): *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley-Blackwell.
34. Nussbaum, C. Martha (2013): *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press.
35. Turner, S. Bryan (2012): „Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion“, u: *The Post-Secular in Question: religion in contemporary society*, (eds. P. Gorski, D. Kyuman, J. Torpey), Social Science Research Council, 135-158.

RELIGIOUS MATRICES

Religion, secularism and post-secularism in a post-christian polis

Summary: Habermas' thesis on post-secularism was born out of the partial failure of success of the western democratic societies to implement secular values. The main question is – is that failure result of the fact that secularism in fact works in old religious matrices? The characteristic of these matrices is that they're basically totalitarian, so that they necessarily spark reactions of resistance. On the other hand, the secular religious matrices have other religious matrices as enemies, which potentially generates conflict. Post-secularism has the goal to alleviate the totalitarian character of the secular doctrine, while it still insists on "translating" the religious discourse into its own. This is progress, but it's not big enough, since tolerance cannot really be based upon the acceptance of an ideological key.

Key words: culture, Christianity, secularism, post-secularism, religious matrices